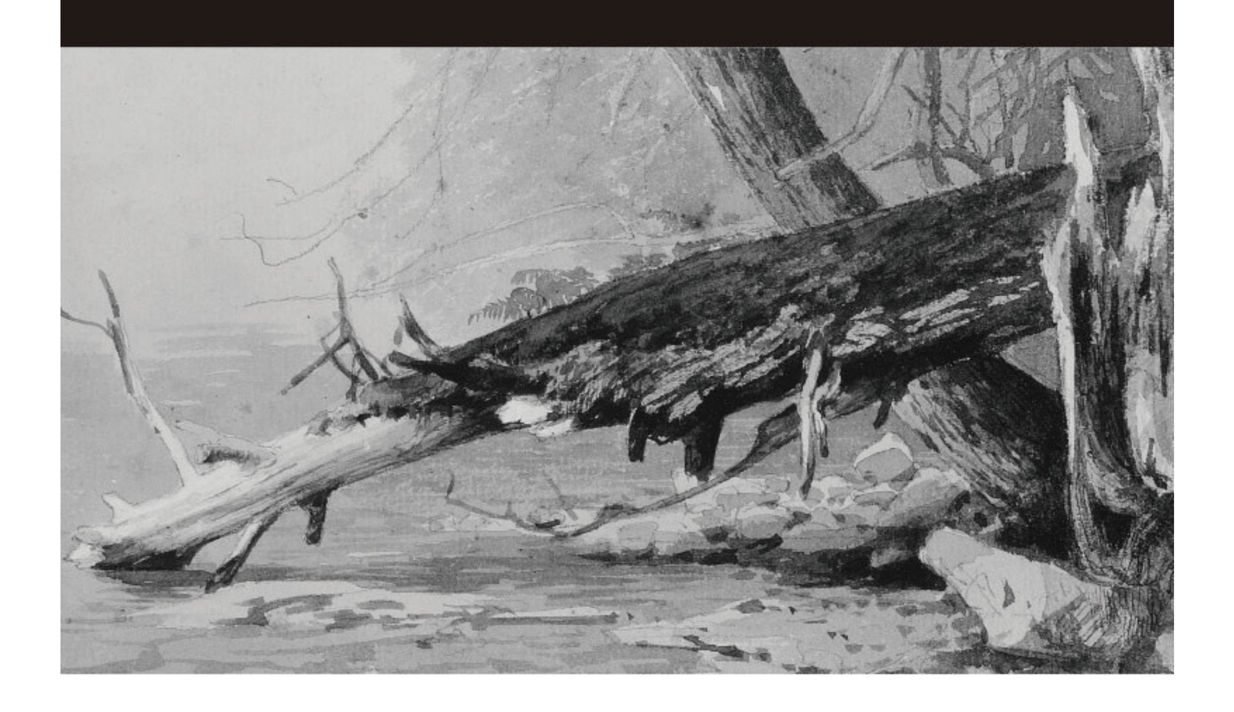
El árbol de las revoluciones

Ideas y poder en América Latina

RAFAEL ROJAS

T

TURNER NOEMA



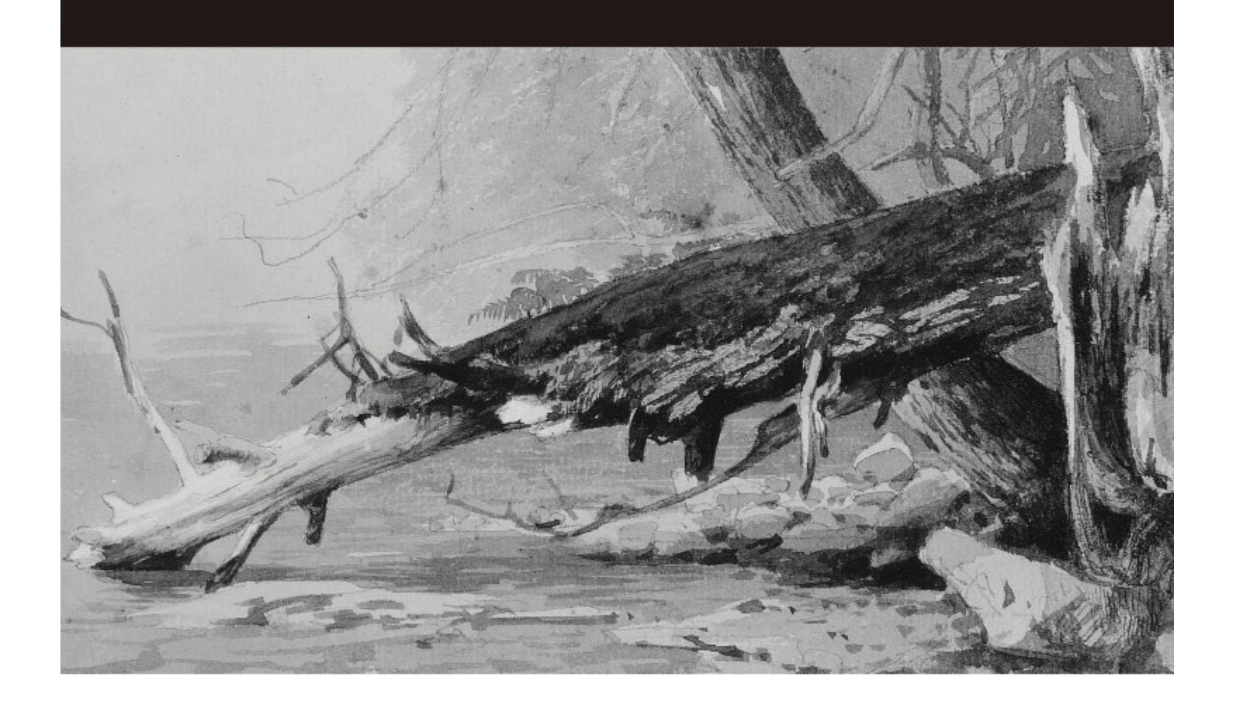
El árbol de las revoluciones

Ideas y poder en América Latina

RAFAEL ROJAS

T

TURNER NOEMA



El árbol de las revoluciones

TURNER NOEMA

El árbol de las revoluciones

El poder y las ideas en América Latina

Rafael Rojas


TURNER

Título:

El árbol de las revoluciones. El poder y las ideas en América Latina

De esta edición:

Diego de León, 30

28006 Madrid

www.turnerlibros.com

Primera edición: septiembre de 2021

Diseño de la colección:

Enric Satué

Ilustración de cubierta:

Moss-Covered Log (acuarela), Hermann Ottomar Herzog, 1831-1932

ISBN: 978-84-18895-02-9

eISBN: 978-84-18895-76-0

DL: M-20306-2021

Impreso en España

La editorial agradece todos los comentarios y observaciones:

turner@turnerlibros.com

ÍNDICE

bibliografía

Prólogo

De Alexis de Tocqueville a Eric Hobsbawm, historiadores de muy distintas preferencias teóricas e ideológicas han caracterizado las revoluciones como fenómenos que desafían la imaginación del pensamiento moderno. Toda revolución es un proceso de aceleración del cambio histórico que, sin embargo, preserva o acentúa aspectos del antiguo régimen. Es por ello que en el curso de una revolución, por radical que sea, se producen movimientos de reversa que no logran detener, aunque sí interrumpir, la marcha del cambio.

Ese carácter paradójico de las revoluciones fue advertido por Hobsbawm en su famosa polémica con Hannah Arendt en 1965. La filósofa había publicado el influyente ensayo Sobre la revolución (1963), donde establecía un paralelo entre las revoluciones americana de 1776 y francesa de 1789, desfavorable a la segunda. Arendt comparaba ambas revoluciones a partir de un mecanismo que a Hobsbawm le parecía demasiado abstracto: la "emergencia de la libertad". Pero Hobsbawm insistía en que las revoluciones eran fenómenos ambivalentes, siempre "envueltas por un halo de esperanza y desilusión, de amor, odio y temor. De sus propios mitos y de los de la contrapropaganda".[1]

La observación del historiador marxista británico es importante para articular una reflexión sobre la tradición revolucionaria latinoamericana del siglo xx. Hay pocas dudas de que esa tradición revolucionaria existió entre 1910 y 1980, pero persisten muchas incógnitas sobre su curso. Hablar de una tradición revolucionaria en la historia social y política de América Latina y el Caribe en la pasada centuria supone estar de acuerdo en que la misma no fue lineal ni homogénea.

E. P. Thompson habló de dos "modelos" de revoluciones modernas, la "cataclísmica" y la "evolutiva".[2] En el siglo xx latinoamericano y caribeño tuvieron lugar unas y otras: la mexicana, la cubana y la nicaragüense resultaron de insurrecciones armadas y emprendieron profundos cambios del orden social desde el poder; otras, como las del populismo clásico, fueron híbridas, y otras más, como la chilena de Salvador Allende y Unidad Popular (UP), intentaron ser gradualistas.

Hablar de tradición, en medio de la heterogeneidad de discursos y prácticas de

aquella cultura política revolucionaria, es posible en buena medida por el sentido de pertenencia a una historia común que experimentaron la mayoría de los protagonistas individuales y colectivos de aquellos procesos. La certidumbre de formar parte de proyectos que trascendían el ámbito nacional y se confundían con la propia historia latinoamericana y caribeña fue decisiva para el itinerario de un legado que muchos reclamaron durante un siglo.

La pregunta por esa tradición obliga a recorrer sus momentos de auge y decadencia, de ascenso y disgregación. A simple vista, es fácil advertir que entre 1910 y 1940, la cultura política revolucionaria vivió un apogeo relacionado con los procesos de cambio en México, pero también en países más lejanos como la Unión Soviética y China, que tuvieron impactos diversos en el contexto latinoamericano. Luego, durante los años de la Segunda Guerra Mundial y de la primera década de la Guerra Fría, se observa un declive de los movimientos revolucionarios como consecuencia de factores tan disímiles como el paso de los partidos comunistas al reformismo, la emergencia de las izquierdas populistas y la entronización del macartismo.

Aquel declive coincidió con los primeros diagnósticos sobre el "fin" o la "muerte" de la revolución (Jesús Silva Herzog, Daniel Cosío Villegas, José Ezequiel Iturriaga, Leopoldo Zea…), que abrieron un intenso debate dentro del campo intelectual y la clase política mexicana en el arranque de la Guerra Fría.[3] Mientras se reproducía el enunciado del agotamiento del fenómeno revolucionario mexicano, combatido por el discurso oficial del partido hegemónico, el anticomunismo calaba en amplios sectores de las sociedades latinoamericanas.

La depresión del ideal revolucionario, que se observa tras el derrocamiento del Gobierno de Jacobo Árbenz en Guatemala y el golpe de Estado contra Juan Domingo Perón en Argentina, llevó al ensayista venezolano Mariano Picón Salas a decir en 1958 que las revoluciones estaban de salida en la historia de América Latina.[4] El "revolucionarismo" era una actitud intelectualmente equívoca y perezosa que conducía a dar un nombre ennoblecedor a cualquier cambio brusco de Gobierno, fuera por un golpe de Estado o una insurrección popular. Al año siguiente, con la entrada de Fidel Castro en La Habana, el concepto de revolución logró su mayor esplendor desde la caída de Porfirio Díaz en 1911. Hasta Arnold J. Toynbee, el sereno historiador de la London School of Economics, llegó a pensar que la revolución era la forma histórica por antonomasia de la civilización latinoamericana y caribeña.[5]

El segundo gran momento de expansión del ideal revolucionario en América Latina puede enmarcarse entre 1959, cuando triunfa la Revolución cubana, y 1979, cuando los sandinistas derrocan la dictadura de Anastasio Somoza en Nicaragua. Fue aquel un nuevo periodo de internacionalización de proyectos revolucionarios en el contexto de la Guerra Fría, pero también de irreductible diversidad en la teoría y la práctica de la revolución latinoamericana. Nada más habría que recordar que en aquellas dos décadas tuvieron lugar las guerrillas guevaristas y la vía chilena al socialismo de Salvador Allende, los militarismos izquierdistas de los Andes y la lucha armada urbana en el Cono Sur.

Este libro recorre muchos movimientos revolucionarios y populistas del siglo xx latinoamericano. Algunos como el aprista en Perú, el gaitanista en Colombia o el chibasista en Cuba no llegaron al poder. Otros, como el primer sandinismo nicaragüense o la Revolución cubana de 1933 se vieron rápidamente frustrados. En sentido estricto, el volumen recorre diez revoluciones: la mexicana de 1910 a 1940, la nicaragüense de los años veinte, la cubana de los treinta, el varguismo brasileño, el peronismo argentino, la guatemalteca de 1944 a 1954, la boliviana de 1952, la cubana de los sesenta, la chilena de 1970 a 1973 y la sandinista que triunfó en 1979. Diez revoluciones en un siglo, que hicieron del estilo revolucionario el motor de la historia continental.

Josep Fontana definió la historia del mundo a partir de 1914 como el "siglo de la revolución".[6] La definición no podría ser más precisa para la parte de ese mundo que constituyen América Latina y el Caribe desde 1910. Sin embargo, esa tradición parece haber llegado a su fin en las últimas décadas del siglo xx. Con las transiciones a la democracia desde diversos regímenes autoritarios, en los años finales de la Guerra Fría, las reglas del juego político cambiaron en la región. Todas las izquierdas que llegaron al poder desde entonces lo hicieron por vías democráticas y no propusieron una dislocación de la sociedad como la practicada en el siglo xx.

Si algo demuestran las más recientes experiencias de la izquierda gobernante latinoamericana, desde Hugo Chávez hasta Andrés Manuel López Obrador, es que la tradición revolucionaria del siglo xx puede ser simbólicamente aprovechada desde las democracias del xxi. Pero una vuelta a la destrucción del orden social y a la refundación del sistema político parece descartada por las izquierdas hegemónicas. La democracia, con todos sus límites y todas sus impugnaciones, establece cauces institucionales y legales para el cambio social. En ese horizonte, la revolución, como método y espíritu, pierde presencia

después de un siglo de apabullante protagonismo.

Un efecto distorsionante de la caída del muro de Berlín y la hegemonía neoliberal de fines del siglo xx fue que se asumió la transición a la democracia como rebasamiento de las coordenadas de la cultura política revolucionaria. Como pudo verse en la primera mitad década del siglo xxi, la aspiración a un desahogo democrático de demandas de igualdad económica, justicia social y soberanía nacional sigue estando viva en la izquierda latinoamericana. El fracaso de tantos proyectos inscritos en esa tradición, por sus propias derivas autoritarias o por la reacción implacable de la derecha, no hace más que confirmar la vigencia del ideal de las revoluciones democráticas en el siglo xxi.

La Condesa, Ciudad de México,

Navidades de 2020

1 Hobsbawm, 2017, p. 283.

2 Thompson, 2016, pp. 353-357.

3 Ross, 1972, pp. 25-60.

4 Picón Salas, 1958, p. 42.

5 Gaos, 1962, p. 7.

6 Fontana, 2017, pp. 11-13.

introducción

el siglo de la revolución

En un conocido pasaje de La rebelión de las masas (1929), José Ortega y Gasset, pensando en Europa, aseguraba que el xix había sido el siglo de la revolución. [1] Ya para entonces, fines de los años veinte, la atracción juvenil por el bolchevismo se había disipado y el filósofo español observaba que la idea noble de revolución, en la Italia de Mussolini o en la Rusia de Stalin, se convertía en "el perfecto lugar común". [2] No pensaba, desde luego, Ortega –como décadas después lo haría el marxista británico Eric Hobsbawm– en América Latina, donde comenzaba a escenificarse lo contrario: la idea y la creencia en la revolución, no como interrupción, sino como aceleración de la historia, como lógica del cambio total, económico, social, político y cultural de una sociedad. [3] Es evidente, como ha sostenido Alan Knight y otros historiadores, que entre 1910 y 1940, el tipo de revolución que se produjo en México no fue marxista o socialista, pero fue "real". [4] El concepto de revolución que asumieron sus actores, en muchos casos, fue leninista sin saberlo, fabianamente leninista, por así decirlo.

La tradición liberal del siglo xix (Constant, Tocqueville, Stuart Mill…), como advirtiera Norberto Bobbio, aceptaba la idea de la revolución como cambio gradual de un orden social y político.[5] Desde las primeras líneas del célebre Discurso sobre la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos (1819), Constant llamaba "feliz" a la Revolución de 1789, por su resultado a la larga de un Gobierno representativo en Francia, aunque deploraba sus "excesos", aludiendo no solo al jacobinismo, sino también al bonapartismo. En América Latina, como ha ilustrado Antonio Annino, la historiografía decimonónica sobre las revoluciones de independencia (Mier, Alamán, Mora, Lastarria, Bello, Mitre…) reprodujo aquella idea antijacobina de la revolución, estableciendo analogías entre el terror y los momentos de mayor violencia antiespañola.[6] Para fines del siglo xix, la idea de revolución que predominaba en la región estaba asociada a la revuelta, el levantamiento militar o, incluso, a un proceso de reformas desde el Estado, y no con el cambio del orden social y político.

Revoluciones eran, como advirtió el pensador argentino Ezequiel Martínez Estrada, en México, la de Tuxtepec en 1876; en Argentina, la del Parque en 1890, y en Chile la antibalmacedista o "guerra civil" de 1891: las tres,

sublevaciones militares o cívicomilitares contra un Gobierno legítimo.[7] Mucho más cercanos al concepto de revolución, como cambio del orden social y político y no como remoción violenta de un Gobierno, fueron el golpe militar republicano de 1889 en Brasil o la última guerra de independencia cubana, que no reclamaron plenamente para sí el término de revolución. José Martí en Cuba y Ruy Barbosa en Brasil dotaron aquellos movimientos republicanos y abolicionistas de un sentido revolucionario, pero la mayoría de los actores y líderes de esos procesos se imaginaban parte de un quiebre del régimen colonial que no removería la estructura social más allá del tránsito al trabajo libre de millones de esclavos.

El liberalismo latinoamericano del siglo xix legó dos maneras de conceptualizar la revolución: como revuelta o como reforma. El primer concepto significaba la vía violenta o insurreccional de acceso al poder; el segundo, la aplicación de medidas de modernización social desde el Estado constituido. En el México del siglo xix, los mayores intentos de transformar la sociedad posvirreinal, el de Mora y Gómez Farías en los años treinta y el de Juárez y Ocampo en los cincuenta, se autodenominaron “reformas”. A principios del siglo xx, los proyectos de Carlos E. Restrepo en Colombia e Hipólito Yrigoyen en Argentina asumían la terminología revolucionaria desde un punto de vista reformista y republicano que demandaba poner fin al militarismo y el autoritarismo de la región. En noviembre de 1910, en México, esa manera latinoamericana de entender la revolución cambió en ambos sentidos: como asonada o golpe y como reforma o transformación desde arriba. A partir de entonces, en América Latina comenzará a circular un ejemplo histórico de revolución que era, a la vez, una insurrección popular y un vuelco al orden social y político de una típica república de orden y progreso.

la revolución con mayúscula

Siempre vale la pena regresar a los escritos políticos de Lenin entre las revoluciones de febrero y agosto de 1917, en Zúrich o en Petrogrado, y al ensayo El Estado y la revolución (1917) que escribió en aquel verano en su último exilio en Finlandia. Allí esbozaba la existencia de una lógica o, más bien, una dialéctica revolucionaria a través de dos o más fases.[8] Con la Comuna de París y

los textos de Marx y Engels sobre aquel proceso a la vista, el líder bolchevique suponía que la etapa demócrata burguesa de la Revolución rusa sería rebasada por otra, socialista, impulsada por los soviets de obreros, campesinos y soldados y el partido bolchevique. El tránsito socialista respondía a un curso natural que Lenin creía descifrado en los textos de Marx y Engels y en la propia historiografía liberal sobre la Revolución francesa. No en balde establecía equivalencias entre los bolcheviques y los jacobinos y catalogaba el golpe de Kornílov como “bonapartismo”. En Lenin el concepto de revolución correspondía a la experiencia de un sujeto metahistórico.[9]

Pero la Revolución con mayúscula, a pesar de tener un camino teóricamente trazado, requería de la voluntad y la inteligencia de los bolcheviques para triunfar, ya que se trataba de “un viraje brusco en la vida del pueblo”.[10] Este viraje que implicaba una aceleración de la historia: “En tiempos revolucionarios millones y millones de hombres aprenden en una semana más que en un año entero de vida rutinaria y soñolienta”.[11] Edward Hallet Carr, François Furet y otros historiadores abusaron de aquella analogía entre jacobinismo y bolchevismo, dando pie al equívoco de la “revolución congelada” que estudiara Ferenc Fehér en los años ochenta. La idea de la Revolución rusa, tanto de Lenin como de Trotski, integraba las dos revoluciones, la de febrero y la de octubre, y no remitía al antecedente del terror, sino al de la Convención republicana de 1792 y a la Comuna de París.[12] En todo caso, al articular un concepto metahistórico de revolución, que rebasaba y a la vez integraba las propias corrientes internas rusas –demócratas constitucionalistas, mencheviques, anarquistas, socialdemócratas–, el bolchevismo favorecía un análisis anatómico del fenómeno revolucionario como el que emprendería en los años treinta el historiador británico Crane Brinton.[13]

Reinhart Koselleck sostiene que luego de 1789 en Francia, la revolución, además de como un concepto, empezó a operar como una metáfora del lenguaje político moderno. A partir de entonces, la revolución fue una “necesidad histórica”, un “agente autónomo”, un “actor histórico mundial”, un “genio”.[14] Lenin lo dirá con un proverbio ruso: “Echa a la naturaleza por la puerta de la casa y entrará por la ventana”.[15] En México, esa construcción semántica arranca cuando diversos movimientos regionales, con bases sociales, liderazgos y programas específicos, como los de Pascual Orozco en el norte y Emiliano Zapata en el sur, respaldan el Plan de San Luis Potosí y el levantamiento antirreeleccionista de Francisco I. Madero y luego se oponen al primer Gobierno revolucionario. Los manifiestos antimaderistas de fines de 1911 o principios de 1912, el de Tacubaya de Emilio

Vázquez Gómez, el de Ayala de Emiliano Zapata o el de Ciudad Juárez de Pascual Orozco, marcan el momento en que el concepto de revolución se vuelve una entidad metahistórica.

El Plan de San Luis Potosí mencionaba varias veces la palabra revolución para asociarla al significado de 'insurrección' y la R mayúscula que se reiteraba era la de República. Pero en aquellos documentos antimaderistas sí aparece, desde las primeras líneas, la poderosa metáfora de la Revolución con mayúscula.[16] Vázquez Gómez hablaba de una "Revolución gloriosa del 20 de noviembre…, frustrada" por Madero: primera presencia, tal vez, del tópico de la revolución traicionada en México.[17] Los zapatistas también desconocían a Madero como "jefe de la Revolución", que escribían con mayúscula, pero adjetivaban la nueva revolución como Revolución Libertadora, que compartían con los orozquistas y que pronto comenzará diferenciarse regionalmente como "Revolución del Sur y Centro de la República", según la Ley Orgánica de noviembre de 1911.[18] Es Orozco, en sus manifiestos de marzo de 1912 quien formula de manera cabal la metaforización del concepto. El líder norteño hablaba de una "revolución maderista", con minúscula, que había sido dejada atrás por la "gran revolución de principios y a la vez de emancipación" que había triunfado en Ciudad Juárez y que, luego de la traición de Madero, "va hacia delante".[19]

El lenguaje político de Madero era profundamente republicano, así como el de Carranza, en el Plan de Guadalupe, era constitucionalista. El concepto central de aquel breve documento carrancista no era la república o la revolución, sino la Constitución. Madero era el presidente constitucional legítimo, derrocado y asesinado por el traidor Victoriano Huerta; el nuevo Ejército se llamaría Constitucionalista y su líder, el gobernador constitucional del estado de Coahuila, Venustiano Carranza, asumiría el título de primer jefe del Ejército Constitucionalista.[20] Es sabido que algunos firmantes del Plan de Guadalupe (Lucio Blanco, Jacinto B. Treviño, Rafael Saldaña Galván, Francisco J. Múgica y Aldo Baroni) conminaron a Carranza a que incorporara al texto algunas reformas sociales en materias agraria y obrera, pero el líder insistió en que era preciso limitarse al legitimismo constitucionalista para derrocar a Huerta.[21]

En un manifiesto de Zapata, el 4 de marzo de 1913, pronunciado desde Morelos, el líder sureño presentaba el cuartelazo de Huerta como el origen de una tercera dictadura, que continuaba la de Díaz y la de Madero, y que se "burlaba de la revolución", de sus "ideales" y de sus "frutos".[22] Cosa que, al decir de Zapata, "no permitirá ni tolerará" la propia revolución, que "no depondrá las armas hasta

no ver realizadas sus promesas y luchará con esfuerzo titánico hasta conseguir las libertades del pueblo, hasta recobrar las usurpaciones de tierras, montes y aguas del mismo y lograr por fin la solución del problema agrario”.[23] En el zapatismo se producía la sinécdoque más poderosa, en la disputa por el sentido de la Revolución mexicana: una revolución que seguía siendo la originaria de 1910, cuyo proyecto de “Reforma Política y Agraria”, también con mayúsculas, la definía ideológicamente.

Como ha sugerido recientemente Ignacio Marván, el constitucionalismo del movimiento carrancista, referido a la Constitución de 1857, tampoco era ajeno a la demanda de reforma agraria, social y política.[24] Desde sus orígenes, en 1913, el carrancismo incluyó, junto con la restauración del texto de 1957, una voluntad reformista que muy pronto giró a favor de un nuevo proceso constituyente. Esto explica que, primero, la Convención de Aguascalientes y, luego, el Congreso Constituyente de Querétaro demostraran que, en nombre de la revolución originaria de 1910, podía articularse una demanda de síntesis ideológica del programa revolucionario mexicano. Más allá de las evidentes diferencias entre cada corriente interna, ese programa logró plasmarse con nitidez en la Constitución de 1917 y en la política de los primeros Gobiernos posrevolucionarios, especialmente con Álvaro Obregón entre 1920 y 1924 y con Lázaro Cárdenas entre 1934 y 1940. La idea de la Revolución mexicana que se difundió con tanta intensidad en América Latina en la primera mitad del siglo xx fue esa: la de un movimiento popular que aplicaba una reforma agraria desde premisas comunales, establecía el dominio público sobre los recursos energéticos, alfabetizaba y elevaba el nivel educativo de la población, respetaba la autonomía universitaria, distribuía derechos sociales, afirmaba la soberanía de la nación e introducía un laicismo anticlerical en las relaciones entre el Estado y la Iglesia.

En la mayoría de los países latinoamericanos, ese programa, especialmente en la versión compacta del artículo 27, esto es, la reforma agraria comunal y la propiedad nacional sobre el subsuelo, circuló como emblema de la ideología revolucionaria. Emblema que, como sostienen los estudios de Guillermo Palacios, Pablo Yankelevich y María Cecilia Zuleta, lo mismo activó gestiones de solidaridad con México en tiempos de la dictadura de Victoriano Huerta y alentó peregrinajes o exilios como los de Manuel Baldomero Ugarte, Víctor Raúl Haya de la Torre, Julio Antonio Mella y Aníbal Ponce, que propiciaron la instalación de la experiencia mexicana como paradigma del cambio social.[25] Los populismos de mediados del siglo xx también echaron mano de aquel paradigma,

pero en la mayoría de los casos desecharon el sentido comunal del agrarismo mexicano.

La idea de la revolución viajó de México al Brasil de Vargas y a la Argentina de Perón, arraigó en el aprismo peruano y su poderosa influencia en las izquierdas no comunistas de los Andes y el Cono Sur, y articuló los movimientos nacionalistas revolucionarios en Centroamérica y el Caribe hasta 1959. Lo mismo por vía insurreccional, como en los casos de Sandino y Farabundo Martí en Nicaragua y El Salvador, en los años veinte y treinta, o de las organizaciones vinculadas a la Legión del Caribe en los cuarenta, que a través de movimientos cívicos y electorales como los de Juan José Arévalo y Jacobo Árbenz en Guatemala; Víctor Paz Estenssoro y el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) en Bolivia; Jorge Eliécer Gaitán en Colombia, o Eduardo Chibás en Cuba, toda la ideología revolucionaria latinoamericana estuvo poderosamente endeudada con el México de la primera mitad del siglo xx.

Aunque coincidió temporalmente con el varguismo en Brasil y el arranque del peronismo en Argentina, el cardenismo mantuvo el efecto multiplicador de la cultura política revolucionaria hasta bien entrada la Guerra Fría. La reactivación del reparto ejidal, la nacionalización ferroviaria y petrolera, el voto femenino, la solidaridad con la República española y el asilo a León Trotski, a la vez que generaban no pocas tensiones con la izquierda comunista, alentaron el nacionalismo revolucionario, sobre todo en la región de Centroamérica y el Caribe, como se constata la experiencia guatemalteca y cubana de los años cincuenta.[26] El varguismo y sobre todo el peronismo también ejercieron una poderosa atracción sobre la juventud latinoamericana a fines de los cuarenta y durante todos los cincuenta, como se observa en Venezuela, Colombia o Cuba.

de méxico a cuba

La Revolución cubana de 1933 fue uno de los tantos procesos inspirados por el México revolucionario. Sus líderes, Ramón Grau San Martín, Fulgencio Batista y Antonio Guiteras admiraban al gran país vecino. En sus viajes a México, Batista se reunía con Lázaro Cárdenas y se presentaba como defensor en la isla de las ideas de Querétaro. La influencia de la Revolución mexicana se constata

hasta bien entrados los años cincuenta en Cuba, durante la etapa insurreccional de la lucha contra la dictadura. En la Constitución de 1940 y en los programas de los dos principales partidos de la oposición al régimen batistiano, el Partido Revolucionario Cubano (Auténtico) (PRC) y el Partido del Pueblo Cubano (Ortodoxo) (PPCO), la ideología predominante era un nacionalismo revolucionario muy parecido al del Partido Revolucionario Institucional (PRI). La cúpula de ambos partidos y sus juventudes, dentro de las que se encontraban líderes de las dos principales organizaciones revolucionarias de los cincuenta, el Movimiento 26 de Julio (M-26-7) y el Directorio Revolucionario Estudiantil (DRE), como Fidel Castro y José Antonio Echeverría, vivió exilios o breves residencias en México.[27]

Comparada con la mexicana, la cubana de los cincuenta fue una revolución menos heterogénea. El liderazgo de las guerrillas de la Sierra Maestra y el Escambray era fundamentalmente de clase media urbana, mientras que las bases de los pequeños comandos armados, que nunca rebasaron los tres mil hombres, eran campesinas. La Revolución cubana se vuelve un fenómeno de masas luego del triunfo de enero de 1959, cuando los sindicatos se vuelcan a las tareas revolucionarias, se crean las milicias, la reforma agraria involucra a la mayoría del campesinado y la Campaña de Alfabetización politiza a la pequeña burguesía que no intervino en la insurrección. Si la fase insurreccional de la Revolución cubana duró apenas dos años, entre enero de 1957 y enero de 1959 –en el Escambray, la guerrilla arrancó en febrero de 1958, luego del desembarco de las tropas de Faure Chomón en Nuevitas–, el periodo de construcción del Estado socialista puede enmarcarse entre 1960 y 1976.[28]

Desde un punto de vista ideológico, los programas del M-26-7 y el DRE no se diferenciaban sustancialmente de los de los partidos PRC y PPCO. La radicalización socialista o marxista-leninista también es un fenómeno posterior a la victoria de enero de 1959, en medio de la confrontación con Estados Unidos, que se intensifica a partir de la primavera de 1960, luego del acuerdo comercial entre Fidel Castro y Anastás Mikoyán de febrero de ese año. Una vez asumida la identidad socialista del proyecto cubano, en los días de playa Girón, el gran dilema al que se enfrentará la dirigencia revolucionaria será el de sumarse o no al bloque soviético y al modelo de los socialismos reales de Europa del Este. Las mayores resistencias a ese designio, impulsado por el viejo Partido Comunista, provendrán, después de la crisis de los misiles, del guevarismo y, en menor medida, del nacionalismo revolucionario no comunista del M-26-7 y el DRE.[29]

Las diversas purgas y polémicas de los años sesenta en Cuba, que se asocian con los llamados procesos del "sectarismo" y la "microfracción", ilustran las fisuras del campo revolucionario en el poder.[30] Vistas en el espejo mexicano, aquellas fisuras fueron menores, si se recuerda que aquí los principales líderes de la revolución se enfrentaron entre sí por medio de las armas. La primera oposición al poder revolucionario, clandestina o armada, fue ante todo anticomunista o específicamente católica, como se observa en organizaciones como el Movimiento de Recuperación Revolucionaria, el Movimiento Revolucionario del Pueblo o en las guerrillas contrarrevolucionarias del Escambray que subsistieron hasta 1967. La concentración del máximo liderazgo de la revolución, tanto en la etapa insurreccional como en la de la construcción socialista, en la persona de Fidel Castro dio al proceso cubano una mayor unidad política, pero también restó solidez y retardó la institucionalización del nuevo Estado en su primera década.

Esa ralentización no impide hablar, por supuesto, de un "poder revolucionario", en términos de Juan Valdés Paz, que se constituye y evoluciona a lo largo de varias fases (1959-1963, 1964-1974, 1975-1991, 1992-2008, 2009-2019), que corresponden a periodos concretos de la política doméstica e internacional del Estado cubano y su interacción con la sociedad de la isla.[31] Si bien en esa evolución hay una continuidad institucional evidente, entre la Constitución de 1976 y la de 2019, basada en el partido comunista único, los órganos del poder popular o la economía planificada, fuertemente orientada al gasto público en derechos sociales, los largos liderazgos de Fidel y Raúl Castro aseguran una unidad o cohesión de mando que impacta desde el nivel de la gobernanza hasta el de los afectos.

Aquella unidad se tradujo en una rápida mutación del concepto de revolución en Cuba, que todavía asombra por su capacidad de reproducción simbólica. Durante los años de la lucha pacífica o armada contra la dictadura de Batista, en los años cincuenta, revolución significaba restauración del orden constitucional de 1940 y lealtad a las ideas republicanas de José Martí. La Revolución, aunque pensada, dicha y escrita con mayúscula, era entendida como un cambio violento y efímero que daría paso a una nueva república. El republicanismo del lenguaje político del periodo insurreccional mantenía a raya a los actores y voces más jacobinos o socialistas. Después de 1961, revolución será otra cosa: un proceso permanente de cambio del sistema capitalista en Cuba y en el mundo, especialmente en el tercer mundo, encabezado por Fidel. En el lenguaje fidelista, el concepto de revolución alcanzó su más plena metaforización en América Latina.

La revolución no solo era eterna, sino omnipresente. La revolución veía y escuchaba, pensaba y hablaba. La revolución creía y sabía o aconsejaba y recomendaba. Eran recurrentes las alusiones de Fidel a la revolución en tercera persona, a veces para autocriticar medidas adoptadas por él mismo. En esa sutil complementariedad, por la cual revolución significa lo mismo que nación y patria, socialismo y nacionalismo, Gobierno y Estado, pueblo y sociedad y, a la vez, algo distinto o superior a todas esas entidades, radica la clave de la fuerza semántica del concepto en el lenguaje político cubano. En ninguna otra revolución del siglo xx, ni en la rusa, la mexicana, la china o la nicaragüense, encontramos una metaforización tan potente. La retorización del concepto revolucionario en Cuba dejó una huella indeleble en la izquierda latinoamericana y caribeña hasta hoy.[32]

Ese proceso simbólico, incorporado a la ideología del Estado, genera una sobrerrepresentación del concepto en el lenguaje de los dirigentes, en las ciencias sociales académicas y en la propia historiografía, que impide reconocer etapas dentro de la trayectoria revolucionaria en seis décadas, como hacen Valdés Paz y otros autores. La historia de 1959 a la actualidad se presenta, con frecuencia, en bloque, como si el sujeto de la misma fuese una entidad colectiva en la que se funden Gobierno y pueblo, Fidel Castro y la nación cubana. En los días de la muerte de Castro, los medios de comunicación dieron gran cobertura a una cita de un discurso de Fidel del 1 de mayo del año 2000, en la que se condensa la polisemia del término en Cuba:

Revolución es sentido del momento histórico; es cambiar todo lo que debe ser cambiado; es igualdad y libertad plenas; es ser tratado y tratar a los demás como seres humanos; es emanciparnos a nosotros mismos y por nuestros propios esfuerzos; es desafiar poderosas fuerzas dominantes fuera y dentro del ámbito local y nacional; es defender valores en los que se cree al precio de cualquier sacrificio; es modestia, desinterés, altruismo, solidaridad y heroísmo; es luchar con audacia, inteligencia y realismo; es no mentir jamás ni violar principios éticos; es convicción profunda de que no existe fuerza en el mundo capaz de aplastar la fuerza de la verdad y de las ideas. Revolución es unidad, es independencia, es luchar por nuestros sueños de justicia para Cuba y para el mundo, que es la base de nuestro patriotismo, nuestro socialismo y nuestro internacionalismo.[33]

En los funerales de Castro, en noviembre de 2016, en el monumento a José Martí en la plaza de la Revolución, decenas de miles de cubanos firmaron un juramento de lealtad a ese texto. Si se lee con detenimiento se observa, claramente, la metaforización a que hacemos referencia. La revolución deja de ser un fenómeno histórico y se convierte en una suerte de guía moral del comportamiento humano y, específicamente, de la acción política. La función del texto es, a la vez, pedagógica, religiosa e ideológica y está formulada de manera universal, desligada del contexto específicamente cubano.

Pero al final, el argumento desemboca en una identificación entre esa “revolución”, el nacionalismo y el socialismo constitutivos de la ideología oficial, es decir, entre revolución y régimen. Por lo tanto, el juramento de lealtad al “concepto de revolución” de Fidel Castro se vuelve una promesa de lealtad al legado del propio líder y de respaldo al sistema político construido a partir de 1976. Respaldo que solo tiene sentido si es practicado desde la “unidad”, es decir, sin que el pluralismo civil se traduzca en una diversidad de opciones políticas en el presente y el futuro de la isla.

Decíamos que en ninguna otra revolución del mundo se llegó a ese grado de metaforización del concepto revolucionario moderno. Desde una perspectiva latinoamericana, un curioso efecto de ese fenómeno es la anulación de cualquier modelo de cambio revolucionario, incluso en Cuba. Desde fines del siglo xx, la idea de revolución parece descontinuada en América Latina y el Caribe por un proceso de universalización de las formas democráticas de lucha por el poder y acceso a los mandatos del Estado. Pero no solo en la mayoría de la región, donde rigen instituciones y leyes democráticas, también en Cuba, único país socialista del hemisferio, la práctica revolucionaria de la política como destrucción acelerada y violenta de un antiguo régimen y construcción de uno nuevo también parece agotada.

de cuba a nicaragua

Tras la Revolución cubana y su giro socialista, gran parte de la izquierda continental suscribió el marxismo. En un inicio se trató de un marxismo que

conectaba por diversas vías con la Nueva Izquierda de los años sesenta: guerrillas rurales y urbanas, descolonización, antimperialismo, tercermundismo… Sin embargo, a nivel ideológico y teórico, aquella izquierda preservó una heterogeneidad que iba desde el marxismo-leninismo más ortodoxo, de corte soviético, hasta subsistencias del populismo y el nacionalismo revolucionario, como las del peronismo montonero o los macheteros puertorriqueños, pasando por modalidades del marxismo occidental como el estructuralismo francés, el socialismo británico, la filosofía libertaria de 1968 o el gramscianismo argentino. El guevarismo o, más específicamente, la teoría del foco guerrillero, fue, como advierte la historiografía más actualizada, una variante del discurso y la práctica revolucionarios que nunca llegó a ser plenamente hegemónica en la izquierda regional.[34]

A pesar de ello, la Revolución cubana generó una matriz de alineamiento geopolítico que lograba imponerse por encima de la diversidad ideológica. Sin perder interlocución con los partidos comunistas más favorables a la línea de Moscú, el Gobierno cubano respaldó, entre 1966 y 1968, iniciativas que intentaban articular una izquierda latinoamericana y tercermundista, por “fuera del bloque”, como decía Wright Mills, tal y como se confirmaría en las reuniones de la Organización Latinoamericana de Solidaridad (OLAS) y la Organización de Solidaridad de los Pueblos de Asia, África y América Latina (OSPAAAL), dos foros que estuvieron muy ligados a la promoción del proyecto guevarista.[35]

Esa matriz geopolítica logró preservarse en medio de la institucionalización soviética del socialismo cubano de los setenta, cuando el guevarismo entra en crisis, primero con el breve triunfo del modelo chileno y luego con la diversificación de formas de lucha contra las dictaduras militares. Centroamérica fue el escenario que más claramente expone la capacidad de La Habana para mantener el apoyo a las guerrillas, mientras normaliza vínculos con Gobiernos latinoamericanos como los militarismos progresistas de Velasco Alvarado en Perú, Torres en Bolivia o Torrijos en Panamá, el socialismo pacífico de Salvador Allende y UP en Chile o la Venezuela de Carlos Andrés Pérez.[36] Tanto el triunfo sandinista de 1979 como el nuevo impulso que recibieron las guerrillas salvadoreñas y guatemaltecas, a la par del involucramiento de otros Gobiernos regionales como el mexicano, el venezolano, el costarricense o el panameño, estuvieron relacionados con la geopolítica revolucionaria cubana.[37]

Es interesante observar cómo, en los últimos años, se produce una contradicción

entre una historiografía académica que sostiene la tesis de que el Gobierno revolucionario cubano abandonó el apoyo a las guerrillas latinoamericanas en los años setenta y decenas de testimonios de los propios gestores del “internacionalismo” y la “solidaridad” con los movimientos armados de la izquierda regional, como el del comandante Manuel Piñeiro, que apuntan en la dirección contraria. Tanto en el caso del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) como en el del Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN), algunos de los propios líderes de aquellos movimientos han sido –o siguen siendo– leales a la retórica de la impronta cubana en esos procesos.[38]

Pero tanto o más interesante es advertir que, al margen de la mayor o menor ascendencia del liderazgo cubano sobre procesos revolucionarios que respondieron a causas propias, el régimen político construido por los pocos proyectos de la izquierda que llegaron al poder, en aquellas décadas, no reprodujo el modelo socialista de la isla. En la breve experiencia chilena, como observa Tanya Harmer, se hizo evidente algo que luego se repetiría en Nicaragua: la enorme popularidad de Fidel Castro y el proyecto cubano en esos países no se traducía, necesariamente, en una reproducción del sistema político de la isla, que las mismas izquierdas allendistas y sandinistas veían demasiado apegado al patrón soviético.[39]

Cuba desplazó a México como gran referente de la tradición revolucionaria en la Guerra Fría latinoamericana.[40] Una paradoja ineludible de ese desplazamiento es que la única de las revoluciones que llegó a triunfar plenamente luego de la cubana, que fue la sandinista, terminará institucionalizando un Estado con elementos tan ajenos al modelo cubano como la economía mixta, el pluripartidismo o la filosofía de los derechos humanos.[41] Al margen de que aquella normativa constitucional no haya limitado las tendencias autoritarias del sandinismo en el poder, en un difícil contexto de guerra civil y abierta hostilidad de Estados Unidos, lo cierto es que la evolución ideológica y política de la Nicaragua revolucionaria supuso un importante quiebre del paradigma cubano.

La caída del muro de Berlín en 1989 y la descomposición de la Unión Soviética en 1992 marcaron la última reconfiguración de la izquierda latinoamericana del pasado siglo. Los partidos comunistas y socialistas y los movimientos sociales que, desde aquella década, se enfrentaron al experimento neoliberal, en su mayoría, dejaron a un lado el marxismo o lo adaptaron a un regreso deliberado a las tradiciones populistas y nacionalistas del siglo xx. El ascenso al poder de

Gobiernos de izquierda, en la primera mitad del siglo xxi, con Hugo Chávez en Venezuela, Lula da Silva en Brasil, Néstor Kirchner en Argentina, Evo Morales en Bolivia, Rafael Correa en Ecuador, Michelle Bachelet en Chile y José Mujica en Uruguay, confirmó aquel rebasamiento del modelo socialista cubano, pero a la vez reforzó las viejas alianzas geopolíticas y la memoria colectiva de la izquierda revolucionaria en la Guerra Fría.

Una lectura de las últimas décadas, más atenta a las instituciones que a los iconos, devela un fenómeno histórico intrigante. En el momento de mayor identificación simbólica y afectiva con la figura de Fidel Castro, esos Gobiernos de la izquierda latinoamericana aplicaron normas constitucionales y políticas públicas contrapuestas a las del socialismo cubano. En el repertorio de valores y prácticas de la nueva izquierda latinoamericana del siglo xxi, heterogéneo de por sí, pesaban más los referentes de las izquierdas populistas y democráticas de la primera mitad del siglo xx que los del marxismo-leninismo de la Guerra Fría. El indigenismo aprista peruano, el peronismo popular argentino o el nacionalismo revolucionario cardenista parecieron entonces más vigentes que cualquier modalidad comunista de la izquierda.

Esa paradoja está relacionada con la actual recomposición del mapa de la izquierda latinoamericana. Vista la historia de las revoluciones latinoamericanas en la larga duración, los movimientos y partidos de la izquierda regional se encontrarían en medio de un tercer ciclo que no acaba de perfilar sus contornos y alcances. Del ciclo mexicano de la primera mitad del siglo xx se transitó al ciclo cubano de la Guerra Fría. En la década pasada, llegó a instalarse la sensación de que el chavismo, el bloque bolivariano o el "socialismo del siglo xxi" inauguraban una tercera fase en la tradición revolucionaria continental. Hoy crece la certidumbre de que no fue así y de que la izquierda está urgida de un rescate de su legado revolucionario y socialista que no reniegue de la democracia conquistada por la ciudadanía, tras el colapso de las últimas dictaduras militares.

1 Ortega y Gasset, 2015, p. 115; Hobsbawm, 2007, pp. 9-12. A pesar de enmarcar la "era revolucionaria" en la Europa de la primera mitad del siglo

xix

, Hobsbawm, como es sabido, dedicó varios textos a la interpretación del

fenómeno revolucionario en América Latina: Bethell (ed.), 2018, pp. 14-30. En otros textos, sin embargo, Hobsbawm cuestionó el guevarismo y el castrismo: Hobsbawm, 2010, pp. 127, 128, 241 y 242.

2 Ibíd., p. 154.

3 Grandin y Joseph, 2010, pp. 2-8.

4 Knight, 2015, pp. 15-18.

5 Bobbio, 1993, pp. 7-10.

6 Annino y Rojas, 2008, pp. 12-16.

7 Martínez Estrada, 1962, pp. 554-559.

8 Lenin, 2017, pp. 5, 47 y 59. Ver también Lenin, 2009, pp. 117 y 240.

9 Ibíd., pp. 300-302, 345 y 346.

10 Ibíd., p. 350.

11 Ibíd.

12 Ibíd., p. 194.

13 Brinton, 1942, pp. 278-290.

14 Koselleck, 2012, p. 169.

15 Lenin, 2009, p. 306.

16 Ulloa y Hernández Santiago, 1987, pp. 108-112

17 Ibíd., p. 155.

18 Ibíd., p. 187 y 190

19 Ibíd., pp. 206 y 207.

20 Ibíd., p. 247.

21 Baroni, 1931, p. 4. Véase también Ávila, 2020, pp. 90 y 91.

22 Ulloa y Hernández Santiago, 1987, p. 271.

23 Ibíd.

24 Marván Laborde, 2017, pp. 46-68.

25 Yankelevich, 1997, pp. 47-55; véase también Yankelevich, 2003, pp. pp. 23-42.

26 Excélsior, 1934, pp. 1 y 2; Excélsior, 1935, pp. 1 y 3; Excélsior, 1936, pp. 1 y 7; Excélsior, 1937, pp. 1 y 8; Excélsior, 1938, pp. 1 y 4; Excélsior, 1939, pp. 1 y 10. Sobre la influencia del cardenismo en América Latina, durante la Guerra Fría, véase Keller, 2015, pp. 13-49.

27 Para una síntesis de la Revolución cubana, véase Thomas, 2011; Pérez Stable, 2012; Farber, 2006; Guerra, 2012; Rojas, 2015; Bloch, 2016, pp. 5-38.

28 Rafael Rojas, 2015, pp. 59-86 y 172-182.

29 Véase, por ejemplo, Guevara, 2019b, pp. 290-298.

30 Ibíd., pp. 147-163.

31 Valdés Paz, 2017, vol. I, pp. 21, 85 y 181; vol. II, pp. 9, 193 y 321.

32 Sobre ese proceso simbólico, véase Certeau, 1995, pp. 35-39. Para el caso específico cubano, véase Gorla, 2014, pp. 25-29.

33 Cubadebate, 2010; Zamorano, 2016.

34 Wright Mills, 1964, pp. 424-430; Castañeda, 1993, pp. 63-106; Carnovale, 2011, pp. 183-204; Farber, 2016, pp. 115-120; Petra, 2017, pp. 372-386; Burgos, 2004, pp. 125-148; Marchesi, 2019, pp. 27-70.

35 Wright Mills, 1964, p. 377.

36 Gleijeses, 2002, pp. 25, 28 y 134; Shoultz, 2009, pp. 378-395; Sánchez Nateras, 2019, pp. 39-43.

37 Vázquez Olivera y Campos Fernández, 2019, pp. 72-95; Suárez Salazar y Kruijt, 2015; Piñeiro, 1999, pp. 187-194 y 237-250.

38 Grenier, 1999, pp. 24-27. Algunos testimonios mencionados se encuentran en Ortega, 1981, pp. 120-145; Borge, 1992; Borge, 1993.

39 Harmer, 2011, pp. 24-27 y 266-288.

40 Pettinà, 2018, pp. 89-198.

41 Walker y Williams, 2010, pp. 483-504.

PRIMERA PARTE

Los últimos republicanos

Entre fines del siglo xix y principios del xx se vivió en la política latinoamericana y caribeña una vuelta al lenguaje republicano que merecería mayor atención de los historiadores. Hablamos de décadas marcadas por una serie de fenómenos y episodios que explicarían ese desplazamiento en la cultura política. Desde el punto de vista hemisférico, se trata del momento en que Estados Unidos consolida su hegemonía tras la guerra de 1898, la intervención militar que le siguió en Cuba, Puerto Rico y Filipinas, y la separación de Panamá de Colombia, que representaron la expulsión virtual de intereses europeos en la zona. Desde una perspectiva regional fueron aquellos los años en que se verificó la crisis de las "repúblicas de orden y progreso", la transición a la república en Brasil y la independencia de Cuba, la articulación de los nuevos nacionalismos contra el predominio norteamericano, el ascenso del movimiento socialista y anarquista y el ciclo revolucionario que arranca en México en 1910.

Desde varios flancos, domésticos e internacionales, aquella coyuntura alentó el regreso al lenguaje republicano. Los nacionalismos y los socialismos, el antimperialismo y la abolición de la esclavitud en Brasil y el Caribe, las críticas al positivismo y el lanzamiento del arielismo, las demandas de extensión del sufragio y el reformismo electoral, entre otros factores, difundieron una atmósfera de refundación republicana en los años del primer centenario de las independencias. En las páginas que siguen, propongo un recorrido por la rearticulación del concepto de república en América Latina y el Caribe, entre fines del siglo xix y principios del xx, deteniéndome en cinco líderes de la región: el cubano José Martí, el brasileño Ruy Barbosa, el colombiano Carlos Eugenio Restrepo, el mexicano Francisco I. Madero y el argentino Hipólito Yrigoyen.

Con el fin del siglo xix se produjo también un "fin de ciclo" en lo que Hilda Sábato ha llamado el "experimento republicano" de América Latina.[1] Dentro de aquella transformación de prácticas y discursos políticos ocupó un lugar central el abandono de un revolucionarismo ligado a los pronunciamientos militares y los levantamientos populares y el tránsito a una concepción más orgánica del cambio revolucionario en la región.[2] En esa dialéctica o contrapunteo entre lo republicano y lo revolucionario se dirimió la mayor parte de la historia

intelectual y política del siglo xx latinoamericano.

de martí a yrigoyen

Martí, como es sabido, organizó la última guerra de independencia de Cuba desde Nueva York y en estrecha colaboración con los gremios de emigrantes tabaqueros en Tampa y Cayo Hueso, entre 1891 y 1895. En otra parte hemos propuesto la idea de que el pensamiento político del cubano capta y rechaza la transformación del liberalismo romántico latinoamericano por obra de las ideas positivistas y evolucionistas e intenta reconducir ese liberalismo por la vía republicana. Podría decirse que Martí intenta resolver la contradicción entre liberalismo y positivismo a través de una síntesis entre la doctrina liberal y la republicana o, para decirlo rápido, poniendo a dialogar a Simón Bolívar con Benito Juárez y a José María Heredia o a fray Servando Teresa de Mier con Domingo Faustino Sarmiento o Juan Montalvo. Preservaba el ideario de los derechos naturales del hombre, pero lo compensaba con un énfasis en la soberanía nacional, la justicia social o lo que llamaba la "dignidad plena del hombre" o "el ejercicio franco y cordial de las capacidades legítimas del hombre".[3]

Martí es, tal vez, uno de los primeros intelectuales y políticos latinoamericanos de aquella generación que personifica la tensión entre los conceptos de "república" y "revolución". En el cubano hay un esfuerzo continuo por entrelazar los significados de uno y otro término. En las "Bases del Partido Revolucionario Cubano" (1892) dice que la lucha por la independencia cubana y puertorriqueña será una "guerra de espíritu y métodos republicanos" y aclara que "no se propone perpetuar en la República cubana, con formas nuevas o con alteraciones más aparentes que esenciales, el espíritu autoritario y la composición burocrática", sino estimular el "ejercicio franco y cordial de las capacidades legítimas del hombre".[4] La mayoría de las veces, en Martí la revolución es el método y la república el fin, pero alguna vez pudo haber invertido la fórmula. En una supuesta carta al socialista Carlos Baliño –digo "supuesta" porque solo contamos con el testimonio del propio Baliño– Martí habría dicho que "todo hay que hacerlo después de la independencia" y llamó al dirigente obrero a "defender las conquistas de la revolución".[5] Ese testimonio fue

usado por los intérpretes marxistas de Martí, desde Julio Antonio Mella hasta Fidel Castro, para insinuar una idea de revolución socialista en el poeta y político cubano.

El republicanismo de Martí se abastecía de referentes positivos en la historia política de la segunda mitad del siglo xix, como la República Restaurada mexicana de 1867, la Tercera República francesa de 1870 o la Primera República española de 1873, pero también de los proyectos republicanos de las revoluciones atlánticas de fines del xviii y principios del xix. Otro síntoma de ese republicanismo, que veremos repetirse en Barbosa, Restrepo y Madero, es que sus fuentes intelectuales no eran tanto las del liberalismo decimonónico (Constant, Tocqueville y Stuart Mill) como las de ilustrados del siglo xviii como Montesquieu y Rousseau. En Martí había un arcaísmo ilustrado, muy probablemente originado en su familiaridad con los filósofos trascendentalistas de Concord, como Emerson, Thoreau y Alcott, y con las ideas del evolucionismo social tipo Herbert Spencer y el populismo progresista tipo Henry George y Clarence Seward Darrow.

Una de las cuestiones que inclinaban a Martí a un republicanismo con reservas paralelas hacia el liberalismo y hacia la democracia era el dilema de construir una república en una sociedad que salía del colonialismo y la esclavitud en el Caribe. La complejidad de ese tránsito se refleja en el cuarto punto de las citadas "Bases del Partido Revolucionario Cubano", cuando afirmaba que el objetivo era fundar "un pueblo nuevo de sincera democracia, capaz de vencer, por el orden del trabajo real y equilibrio de las fuerzas sociales, los peligros de la libertad repentina en una sociedad compuesta para la esclavitud".[6] ¿A qué se refería Martí? Evidentemente al tema, también tratado por republicanismo de la primera generación hispanoamericana, como Bolívar, Mier y Varela, y estudiado por Diego von Vacano, de la dificultad de construir repúblicas con ciudadanías moldeadas por siglos de autoritarismo y racismo.[7] Martí también elige la república como una vía de homogeneización cívica de una comunidad racial y socialmente diversa.

Mientras Martí organizaba la guerra de independencia cubana, en el mayor país latinoamericano, Brasil, se producía la transición del imperio a la república. Una de las figuras centrales de aquella gesta, junto a Deodoro da Fonseca, Floriano Peixoto, Quintino Bocaiúva, Campos Sales y Benjamin Constant, fue el jurista y político Ruy Barbosa.[8] En su clásico, Ordem e progresso [Orden y progreso] (1986), Gilberto Freyre sostenía que aquellos fundadores de la república

brasileña eran “revolucionarios y conservadores a la vez”, tratando de captar sus resistencias liberalismo, en medio de un proceso de cambio de régimen y tránsito al trabajo libre.[9] Desde entonces comienza la articulación de un discurso del mestizaje, no tan perceptible en Martí, que se empalma con la idea de la construcción de una comunidad cívica homogénea o posétnica.[10]

En sus Cartas políticas e literarias (1919), Barbosa veía la república como una oportunidad para producir una nueva unidad nacional, que junto con la monarquía y la esclavitud, pusiera fin al militarismo.[11] Este ángulo civilista era afín a todo el republicanismo de la generación de 1910, a pesar de que algunos de sus portavoces como Martí, Madero o el propio Barbosa fueron líderes de revoluciones armadas. A ese civilismo, Barbosa sumaba una estrategia de reconciliación nacional, de amplio pluralismo político, en la que llegaba a abogar, en los primeros años del siglo, por la tolerancia de voces monarquistas en la opinión pública, la supresión del castigo del destierro y el derecho a la repatriación de la familia imperial de los Braganza.[12]

Salvo cuando entraba en temas jurídicos, como los documentos relacionados con sus aportes al debate sobre el Código Civil y su crítica a la versión final de 1916, redactada por Clóvis Beviláqua, ministro de Justicia del Gobierno de Campos Sales, el lenguaje de Barbosa no era liberal ni romántico a la manera de José María Luis Mora o José Victorino Lastarria, ni positivista al modo de Justo Sierra o Enrique José Varona. Como en Martí, el republicanismo producía en los textos de Barbosa una dislocación dentro del saber hegemónico de la región. Al igual que Madero o Restrepo, Barbosa citaba a Voltaire antes que a Stuart Mill –Martí, por ejemplo, solo cita una vez al gran liberal escocés y para decir que el naturalista John William Draper escribía “como él”–, pero tenía una formación jurídica fundamentalmente británica y norteamericana –Blackstone, William Forsyth, Howell, Henry Erskine, Sharswood, Henry Hardwicke, Snyder, Sergeant…– que lo acercaba a la modernidad de un Emilio Rabasa a principios del siglo xx.[13]

Otra afinidad de la política de Barbosa con otros republicanos de su generación como Martí e Yrigoyen –no tanto con Restrepo, que tuvo que aceptar la separación de Panamá, o Madero, que no llegó a desarrollar un nuevo proyecto de política exterior– es la racionalidad geopolítica que asignó a la república brasileña. Barbosa estaba convencido de que Brasil conformaba, junto con Argentina y Uruguay, una subregión o microcosmos ligada a las cuencas del Atlántico Sur y el Río de la Plata. Esa “arteria de circulación”, muy diferente a

las repúblicas americanas del “hemisferio norte”, conformaba, a su juicio, una “vanguardia regional” que debía velar por los intereses de “Estados tributarios” continentales como Paraguay y Bolivia o del Pacífico como Chile, Perú y Ecuador.[14] El antimperialismo, en Barbosa, adquiría tonos de potencia, provenientes del legado imperial brasileño del siglo xix.

De vuelta a ese hemisferio norte, sometido más directamente a la hegemonía Estados Unidos, en la Colombia de Carlos E. Restrepo, la refundación del Estado nacional es llamada “reorientación republicana” y el partido que la conduce es la Unión Republicana (UR). Restrepo no llegó a la presidencia en 1910 tras una revuelta o una revolución, pero intentó llevar al país a un nuevo comienzo, en buena medida impulsado por el reajuste territorial que supuso la pérdida de Panamá. El discurso de Restrepo estaba cargado de énfasis en torno a nociones comunitarias como “paz, entendimiento, concordia, reconciliación, unidad y alma nacional”. El “alma nacional”, según Restrepo, no era una categoría propiamente nacionalista, sino republicana, ya que se manifestaba por medio de la expresión de una voluntad sintética que “rehacía los elementos colectivos” que históricamente formaron a Colombia, “de cualquier color que sean”.[15]

Restrepo combinaba el civismo con el laicismo al incluir a la Iglesia dentro de los actores causantes de las rivalidades y fracturas de la sociedad colombiana. La tolerancia religiosa, especialmente ante el crecimiento de las religiones protestantes, era un componente de aquel republicanismo, que también se constata en Martí y Madero.[16] Por momentos, Restrepo parecía inclinarse por el desplazamiento de los credos desde una religión civil, en un proceso paralelo al de la superación de las diferencias raciales y sociales en una comunidad igualitaria de derechos.[17] La UR de Restrepo se proponía sacar a Colombia de su largo ciclo de guerra civiles y militarismo por medio de un nuevo pacto social basado en la extensión del sufragio.

El sistema electoral establecido en la Constitución colombiana de 1886 consistía en un complejo mecanismo indirecto en dos grados. Según el artículo 172, los ciudadanos elegían directamente a los consejeros municipales y a los diputados a las asambleas departamentales. Y los artículos 174 y 175 señalaban que un comité de electores votaba por el presidente y el vicepresidente de la República, mientras que las asambleas departamentales elegían al Senado. Pero antes, el artículo 173 establecía que solo los ciudadanos que supieran leer y escribir o tuvieran una renta anual de quinientos pesos o una propiedad inmueble de mil

quinientos pesos podían votar por los electores y elegir directamente a los representantes de la cámara baja del Congreso.[18]

Restrepo y el partido UR promovieron una reforma constitucional en 1910, que eliminó la reelección presidencial, a la que atribuían junto con el militarismo y otros vicios, la dictadura de Rafael Núñez a fines del siglo xix. Pero también suprimieron la Vicepresidencia, recortaron el periodo presidencial a cuatro años, limitaron los poderes emergentes en caso de “estado de sitio” y reforzaron la autonomía del poder judicial. Los republicanos justificaban las reformas con el argumento de que aquellos dispositivos constitucionales garantizaban no solo el despotismo, sino una polaridad liberal-conservadora que siempre tendía a la guerra civil. Lo que no lograron reformar del todo fue, precisamente, la ley electoral. La Constitución de 1910 eliminó los grados de la elección indirecta, pero limitó el voto directo a los ciudadanos alfabetizados y con rentas de trescientos pesos o propiedades de mil pesos al año.

En el mismo año de 1910, el movimiento antirreeleccionista encabezado por Francisco I. Madero protagonizaba el colapso de la dictadura de Porfirio Díaz, bajo el lema de “Sufragio efectivo, no reelección”. Derrocado Díaz y electo Madero como presidente en octubre de 1911, el Bloque Renovador maderista en el Congreso federal promovió, en diciembre de ese año, una reforma electoral que introdujo el voto directo en las elecciones legislativas e impulsó la articulación del sistema de partidos. En un estudio de aquel proceso electoral, Francois-Xavier Guerra observaba que la defensa del sufragio, que Madero había emprendido desde su ensayo La sucesión presidencial en 1910, se enfrentaba a un movimiento reformista que desde los últimos años del Porfiriato proponía la exclusión del voto de los analfabetos.[19]

Desde 1908, autores como Ricardo García Granados, Manuel Calero, Francisco de Paula Sentíes y Querido Moheno habían formulado diversas objeciones al sufragio universal, especialmente al derecho al voto de los analfabetos. Una buena síntesis de aquellos argumentos apareció en el ensayo El problema de la organización política de México (1909), de García Granados, por entonces diputado al Congreso de la Unión, aunque, tal vez, la propuesta de reforma electoral mejor elaborada fue la de Calero en Cuestiones electorales: Ensayo político (1908).[20] Madero, en La sucesión presidencial en 1910 (1908), refutó esas tesis reformistas, que se inspiraban en fuentes del liberalismo positivista, con el argumento de que en México el “pueblo estaba apto para la democracia” y que la “masa ignorante y analfabeta”, que constituía el ochenta y cuatro por

ciento de la población, no debía ser privada del voto.

La argumentación de Madero se inclinaba al republicanismo e, incluso, al populismo, sin abandonar un trasfondo liberal relacionado con la importancia de los partidos políticos y las élites intelectuales como cantera de los candidatos electorales. "El pueblo ignorante –decía Madero– no tomará una parte directa en determinar quiénes han de ser los candidatos para los puestos públicos; pero indirectamente favorecerá a las personas de quienes reciba mayores beneficios, y cada partido atraerá a sus filas una parte proporcional del pueblo, según los elementos intelectuales con que cuente".[21] En el clásico La constitución y la dictadura (1912), dos años después, Emilio Rabasa refutará a Madero: "El requisito de saber leer y escribir –decía Rabasa– no garantiza el conocimiento del acto electoral, pero da probabilidades de él y facilidades de adquirirlo".[22] Y concluía que al extender el voto a los analfabetos, la Constitución de 1857 "había cerrado las puertas a la democracia posible en nombre de la democracia teórica".[23]

Observaba Pierre Rosanvallon, en La consagración del ciudadano (1999), a propósito de Louis Blanc, Jules Ferry, Léon Gambetta y otros republicanos franceses de fines del siglo xix, la paradoja de que unas veces identificaban el republicanismo con el sufragio universal y otras colocaban a la república por encima del sufragio, advirtiendo, como los liberales, sobre los elementos sociales perturbadores que entraban en la arena política. El sufragio, decía Gambetta, hace del "pueblo una asamblea de reyes".[24] En América Latina sucede lo mismo a la altura de 1910, especialmente en liberales de formación positivista como Rabasa, pero también es perceptible una reacción republicana, que entiende el sufragio universal como garantía de la república, cuyo mejor ejemplo tal vez sea la ley Sáenz Peña en Argentina, en 1912, y la defensa de la misma en el discurso de Hipólito Yrigoyen y la Unión Cívica Radical (UCR).

Como su tío Leandro Alem, Yrigoyen había participado en la llamada Revolución del Parque de 1890, que derrocó el Gobierno de Miguel Ángel Juárez Celman y dio lugar a la UCR. Había en los principales líderes del radicalismo originario una mística republicana, contrapuesta al liberalismo oligárquico del Partido Autonomista Nacional, que recuerda en muchos aspectos el lenguaje político de Martí, Madero y Restrepo. Tanto el énfasis en una austeridad cívica, antídoto de la corrupción, como un acento supraclasista, de inclusión social, dirigido atraer a socialistas y anarquistas y, también, a sectores de la burguesía comercial e industrial, marcaron las campañas del

republicanismo radical en las elecciones regionales y presidenciales después de la ley Sáenz Peña, impulsada el ministro del Interior Indalecio Gómez.[25] Como recuerda Marcelo Cavarozzi, aquella transición del “voto cantado al voto contado”, que facilitó la elección presidencial de Yrigoyen en 1916, por sufragio secreto, obligatorio y universal, se impuso a propuestas de restringir el sufragio a los analfabetos, como la del jurista Juan Álvarez, y dio forma a una ruptura con el liberalismo de la Constitución de 1853, muy parecida al de la Revolución mexicana con respecto a la Constitución de 1857.[26]

De hecho, a pesar de que el Gobierno de Yrigoyen intentó avanzar por medio constantes enmiendas constitucionales, que en su mayoría desechaba el Congreso opositor, en su lenguaje se mezclaban los conceptos de reforma y revolución, tal y como sucedía en Martí y Madero. En su célebre discurso inaugural, Yrigoyen presentaba su proyecto de reforma social como una “insurrección” o una “contienda reparadora”, animada por el “genio de la revolución”.[27] El caso de la “república verdadera” de Yrigoyen y Marcelo Torcuato de Alvear, como le llamara Tulio Halperín Donghi, ilustra los aciertos pero también los límites de aquel republicanismo, que tras un proyecto de integración de clases no vaciló en recurrir a la represión del movimiento obrero y no pudo impedir la recomposición de nuevas oligarquías que propiciaron la caída del régimen en 1930.

el quiebre del republicanismo decimonónico

La Revolución mexicana, entendida como un proceso de cambio social que va del maderismo al cardenismo o, en un sentido cronológico más preciso, entre 1910 y 1940, coincidió con un periodo de estancamiento, crisis y renovación del pacto republicano en América Latina. Mientras en México tenían lugar los grandes hitos de la revolución –los Planes de San Luis Potosí y Ayala, la campaña antirreelecionista y los movimientos zapatistas y villistas, la Constitución de Querétaro y la cruzada cultural vasconcelista, la guerra cristera y el anticlericalismo callista, la restitución y dotación de ejidos y la nacionalización petrolera cardenista–, América Latina ofrecía un panorama confuso de viejas repúblicas oligárquicas colapsadas, como las de Brasil y Argentina, anacrónicas dictaduras de orden y progreso como las de Manuel

Estrada Cabrera en Guatemala, Juan Vicente Gómez en Venezuela, Augusto Leguía en Perú o Gerardo Machado en Cuba.[28]

En su clásica Historia contemporánea de América Latina (1969), Tulio Halperín Donghi definía el periodo de 1880 a 1930 como la “madurez del orden neocolonial”.[29] Su elección de 1930 como punto de partida de la búsqueda de un “nuevo equilibrio” tenía que ver tanto con el colapso de las viejas repúblicas en Brasil, Argentina o Cuba, como con el crac financiero de 1929.[30] La crisis capitalista produjo, como reacción, un rediseño del papel del Estado en la economía que apoyó las tendencias favorables a la expansión de los derechos sociales, generadas por la Revolución mexicana. En otro ensayo, menos conocido, el historiador argentino sugería la necesidad de incorporar el cardenismo dentro de la periodización básica de la Revolución mexicana, no solo porque a mediados de los treinta se lograron consolidar las políticas sociales básicas del nacionalismo revolucionario –restitución y dotación de ejidos, educación socialista, nacionalización del petróleo, defensa de la soberanía nacional…–, sino porque Cárdenas fue, entre todos los líderes latinoamericanos de entonces, quien alcanzó a dar respuestas concretas a los principales dilemas de la América Latina de entreguerras.[31] Decía Halperín Donghi que si Haya de la Torre era el que había formulado aquellos dilemas con la mayor imaginación teórica, Cárdenas fue el que los enfrentó con la mayor audacia práctica.

En todo caso es partir de los años treinta cuando la gran impugnación del republicanismo y el liberalismo decimonónicos, adelantada por la Constitución de Querétaro en 1917, comienza a tomar cuerpo en la política latinoamericana. La lógica de la revolución, que Eric Hobsbawm y Josep Fontana vieron como marca de la historia europea y mundial, impacta toda la vida pública latinoamericana, desde el diseño de estrategias de desarrollo económico e inclusión social hasta el Gobierno representativo y el sistema de partidos, pasando por el lenguaje político mismo; con el discurso revolucionario se introducen nuevas formas de practicar y de hablar de política en América Latina.[32]

A grandes rasgos, la impugnación queretana del liberalismo y el republicanismo decimonónicos residía en un desplazamiento no total, aunque sí claramente pronunciado, del sujeto de derecho en una república moderna. Mientras que en las constituciones liberales del siglo xix –la argentina de 1853, la peruana de 1856, la mexicana de 1857, la venezolana de 1864…– se postulaba al individuo como sujeto primordial de los derechos naturales del hombre, en la México de

1917 se incorporarán al repertorio de garantías jurídicas actores colectivos como la nación, los pueblos, los campesinos y los obreros.[33] Ese desplazamiento, que diversos autores relacionaron con teorías “funcionales” u “orgánicas” de la democracia, tenía como sustento de legitimación la idea del acontecimiento revolucionario como fuente de derecho, desarrollada por constitucionalistas mexicanos como Miguel Lanz Duret y Manuel Herrera y Lasso.[34]

El “constitucionalismo social como último eslabón de la historia constitucional mexicana”, personificado en los artículos 27 y 123 sobre la propiedad territorial y los derechos laborales, al decir de Catherine Andrews, informó toda una teleología historiográfica que se incorporó al aparato de legitimación simbólica del régimen posrevolucionario.[35] Pero lo cierto es que no solo historiadores o constitucionalistas ideológicamente identificados con ese régimen, como Jesús Reyes Heroles o Alfonso Noriega Cantú, vieron en Querétaro una superación de la tradición liberal decimonónica. También críticos de la Constitución de 1917 y, específicamente, del artículo 27, que afirmaba la propiedad territorial originaria de la nación, como Emilio Rabasa Estebanell, como recuerda José Antonio Aguilar, vieron en Querétaro un ataque profundo a las bases doctrinales del liberalismo decimonónico, equiparable a una “imposición legal de la tiranía”.[36]

En América Latina el giro hacia el constitucionalismo social y hacia concepciones “orgánicas” o “funcionales” de la democracia fue perceptible entre los años veinte y treinta. No siempre, como advirtiera el historiador argentino Oscar Terán, ese giro estuvo ligado a una influencia directa de la Revolución mexicana, pero es evidente que el ejemplo mexicano alentaba a las nuevas izquierdas nacionalistas y socialistas de la región. José Ingenieros, recuerda Terán, formuló sus críticas al liberalismo y sus tesis sobre la “democracia funcional” más en contacto con fenómenos como la Revolución bolchevique, el fascismo mussoliniano y la lectura que de ambos hacían Henri Barbusse, Anatole France, Romain Rolland y otros intelectuales franceses vinculados a la revista Clarté.[37]

Sin embargo, como ha visto Javier Balsa, difícilmente podría hablarse de todos los proyectos de reforma agraria en Argentina, entre 1920 y 1955, incluyendo las diversas iniciativas que se impulsaron bajo los Gobiernos de Yrigoyen, Alvear y Perón, sin reparar en la impronta de la experiencia mexicana en ese país del Cono Sur.[38] Lo mismo podría decirse del agrarismo peruano de los años veinte en adelante, como se observa la obra, ya no de Mariátegui, sino del reformista agrario Abelardo Solís, quien tomaba muy en cuenta los aciertos y límites de la

estrategia antilatifundista del México posrevolucionario.[39] Por no hablar de otros proyectos caribeños y centroamericanos como la Ley 200 de 1936 o ley de tierras del Gobierno liberal de Alfonso López Pumarejo en Colombia, dentro de su programa de "Revolución en marcha" que, a pesar de sus claras deficiencias, no pudo no tener presente el agrarismo mexicano, especialmente en el periodo cardenista.[40]

Algunos teóricos del problema agrario en la región, como el chileno Pedro Aguirre Cerda, quien en los años treinta encabezaría el primer Gobierno del Frente Popular, no tomaba en cuenta, directamente, el agrarismo mexicano, pero remitía a normas constitucionales y jurídicas como las de la Alemania durante la República Weimar, Polonia, Checoslovaquia, Hungría, Rumanía y la España republicana, donde sí se reconoció el antecedente de la Constitución de Querétaro.[41] Otros agraristas como el cubano Ramiro Guerra en un ensayo clásico, Azúcar y población en las Antillas (1927), contemporáneo del de Aguirre Cerda, no se basaba en el derecho constitucional de Europa central y del este, sino en la producción jurídica anglosajona sobre las sugar islands del Caribe. Tampoco mencionaba Guerra la Revolución mexicana, pero en las reediciones sucesivas del libro, entre los años treinta y cuarenta, sus argumentos se entrelazaron con los de otros pensadores de la reforma agraria como el español Luis Araquistáin en su ensayo La agonía antillana (1928), quien sí conoció de primera mano el fenómeno revolucionario mexicano.[42]

La irradiación continental de ideas vinculadas al cambio revolucionario en México tuvo a su favor otros elementos como el entusiasmo de la izquierda socialista y agrarista norteamericana, en la que destacaban figuras como Waldo Frank, Carleton Beals o Frank Tannenbaum, muy escuchados en toda la región; las giras suramericanas de José Vasconcelos, especialmente por Brasil, Perú, Uruguay y Argentina; las gestiones diplomáticas de Alfonso Reyes y Genaro Estrada; la presencia de la literatura mexicana en publicaciones como la argentina Sur o la cubana Revista de avance, o el enorme atractivo que ejercían las artes plásticas mexicanas, sobre todo el muralismo de Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros y José Clemente Orozco.

Diversas coyunturas políticas en algunos países de la región, como las oposiciones contra las dictaduras de Juan Vicente Gómez en Venezuela, Manuel Estrada Cabrera en Guatemala, Augusto Leguía en Perú o Gerardo Machado en Cuba, o las revoluciones centroamericanas de Nicaragua y El Salvador y Cuba entre fines de los veinte y principios de los treinta, amplificaron la resonancia de

la nueva cultura política nacionalista. Pero también fenómenos como el golpe militar de 1930 de José Félix Uriburu contra el Gobierno de Hipólito Yrigoyen o la llamada "Revolución de 1930" en Brasil, de las élites de los estados de Minas Gerais y Río Grande del Sur contra el presidente Washington Luís, contribuyeron a un giro político continental que hacía más visible la crisis del modelo republicano oligárquico.

La década de los treinta fue inestable, incluso en países fuertemente marcados por el orden como Chile. Un estudio reciente del historiador chileno Sebastián Roberto Hernández Toledo prueba que la serie de conflictos que se desatan entre la disputa fronteriza de Tacna y Arica, en 1926, y la formación del Frente Popular, bajo el Gobierno radical de Pedro Aguirre Cerda, pasando, desde luego, por la breve experiencia de la República Socialista de 1932, encabezada por los generales Puga, Dávila, Matte y el comodoro Marmaduke Grove, creó un clima propicio para la expansión de las redes apristas. Los apristas peruanos, exiliados en Chile, Luis Alberto Sánchez, Magda Portal, Serafín Delmar y Manuel Seoane, crearon revistas como Índice, Crítica y Hoy, editoriales como la muy influyente Ercilla, y fundaron organizaciones políticas como el Comité Aprista Peruano de Santiago, que establecieron una interlocución permanente con la izquierda chilena en la oposición o el poder.[43] La Revolución mexicana, que había creado condiciones para un nutrido exilio de la izquierda latinoamericana en los años veinte, aparecía ahora en aquellas publicaciones y asociaciones apristas como un referente insoslayable de la reforma agraria y el control estatal de recursos naturales.[44]

Aquella reorientación de los discursos y las prácticas de la política latinoamericana durante los años treinta, directamente relacionada con alteraciones mundiales como el ajuste económico tras el crac del 29, la emergencia de las derechas fascistas y la adopción por la Unión Soviética y el Comintern de una estrategia frentista y gradualista agudizaron la crisis del paradigma liberal del siglo xix y abrieron el campo de acción de las izquierdas revolucionarias no comunistas. Particularmente, la izquierda cardenista, aprista y, más tarde, peronista alcanzarían un protagonismo a partir de entonces que no sería comprensible sin el ascenso de los fascismos, por un lado, y el repliegue de los comunistas a posiciones reformistas, por el otro.

Pero cabría preguntarse si el impacto de la crisis afectó por igual las tradiciones liberales y republicanas heredadas del siglo xix. En el caso del liberalismo, basta con revisar las constituciones, leyes y decretos generados entre los años treinta y

cuarenta por los gobiernos populistas o nacionalistas revolucionarios, para constatar que la vieja doctrina de los derechos naturales del hombre ha sido rebasada por otra que reconoce los derechos de nuevos sujetos que van desde la mujer hasta los campesinos. Dado que buena parte de la historiografía latinoamericana contemporánea da por válida, a partir de autores como J. G. A. Pocock, Quentin Skinner, Philip Pettit, Maurizio Viroli, Helena Béjar o Roberto Gargarella, la distinción entre liberalismo y republicanismo, vale la pena preguntarse entonces si toda la tradición republicana se vio agotada en aquella crisis del paradigma liberal.[45]

Vale la pena, en este sentido, observar las resistencias que se movilizan desde relecturas tradición republicana del siglo xix (Bolívar, Mier, Bello, Rocafuerte, Montalvo, Martí…), brillantemente sintetizada por Halperín Donghi, a la expansión del nuevo horizonte doctrinal del constitucionalismo social.[46] Aquella tradición, que enfatizaba el involucramiento de la ciudadanía en los asuntos públicos por medio de la pedagogía y la moral cívica y que encauzaba el patriotismo no solo por medio de la militarización o la defensa, sino del respeto al orden legal y constitucional, había sobrevivido precariamente a la hegemonía liberal de fines del siglo xix.

[47]

Ahora debía adaptarse a la expansión de las ideas sociales de la izquierda revolucionaria y populista y para ello tendría que abandonar los acentos individualistas de la vieja perspectiva liberal.

Es posible identificar algunos momentos de aquella resistencia republicana, entre los años treinta y cuarenta, antes del sordo estallido de la Guerra Fría en América Latina. En Chile, por ejemplo, es perceptible un ascendente republicanismo de izquierda durante los Gobiernos del Frente Popular, bajo las presidencias radicales de Carlos Aguirre Cerda y Juan Antonio Ríos.[48] Ivette Lozoya López ha caracterizado este periodo como el de una convergencia republicana entre izquierdas socialistas y comunistas, bajo las premisas de la Constitución democrática de 1925, que “sintetizó el antifascismo, el latinoamericanismo, la sensibilidad obrerista y el compromiso político concreto”.[49] La democracia fue para aquella generación chilena, que unas veces se llama “de 1938” y otras “de 1942”, una fórmula de convivencia respetuosa entre diversos proyectos de nación. El republicanismo, que en el siglo xix había contrarrestado la democracia liberal, incorporaba ahora las premisas de una

social.

Otro país donde aquel republicanismo de izquierdas dio muestras de su poder de convocatoria fue Colombia. En los años de los Gobiernos de Alfonso López Pumarejo, Eduardo Santos Montejo y la llamada “Revolución en marcha”, entre 1934 y 1945, se produjo una importante reforma constitucional y educativa en Colombia y avanzó la legislación social y laboral en ese país suramericano. La expectativa de una reforma agraria que acotara la expansión del latifundio también se ensanchó en aquellos años, dando lugar a lo que el historiador Fernando Guillén Martínez definió como “grieta crítica del modelo” del liberalismo oligárquico heredado del siglo xix.[50] El resultado más tangible de aquella grieta fue la campaña cívica de Jorge Eliécer Gaitán entre 1947 y 1948, contra el Gobierno conservador de Mariano Ospina Pérez. El gaitanismo colombiano, como el chibasismo cubano, fue una vertiente cívica de la izquierda populista que rescató la tradición republicana de América Latina antes de la Guerra Fría.

El otro ejemplo de un republicanismo de izquierda, que toma distancia del liberalismo individualista del siglo xix a la vez que incorpora a la matriz democrática aspectos de la dilatación de los derechos sociales operada por los procesos revolucionarios y populistas, fue, justamente, el de la Constitución cubana de 1940 y, sobre todo, los Gobiernos del PRC y la política opositora del PPCO de Eduardo Chibás, entre 1944 y 1952. En los doce años que van de la Constitución de 1940 al golpe de Estado de Fulgencio Batista contra el saliente Gobierno de Carlos Prío Socarrás en Cuba avanzó considerablemente la legislación social contemplada en aquella carta magna, a la vez que se producía una importante incorporación de las masas a la lucha sindical, a los movimientos populares, a la acción de la sociedad civil y a los procesos electorales del sistema partidista.[51] También en Cuba, en aquellos años, se percibe un ascenso de la lógica republicana en la cultura política que parte de una incorporación del concepto de revolución al orden democrático. Jorge Mañach, un intelectual protagónico de aquel cambio, que se incorporaría a las filas de la ortodoxia chibasista, lo dejó escrito con claridad en su libro Historia y estilo (1944):

Y cuando la mutación política vino, emergieron en los periódicos, en los micrófonos y hasta en los muros de la ciudad gentes que manejaban, en crudo, un nuevo estilo, una nueva sintaxis y a veces un gusto insurgente de las

minúsculas. Se cumplía así la prehistoria del estilo revolucionario. La Revolución verdadera, la que sí lleva mayúscula y está todavía por hacer, utilizará como instrumento constructivo, en el orden de la cultura, esos modos de expresión que antaño nos parecieron simplemente arbitrarios y desertores.[52]

Como el colombiano Álvaro Gómez Hurtado unos años después, Mañach advertía que, ya para los años cuarenta, la revolución se había convertido en el estilo de la política latinoamericana. Pero esa estilización suponía la conservación de un orden republicano y democrático, sometido constantemente a procesos que presionaban sobre sus límites elitistas como la extensión del sufragio a las mujeres, la institucionalización del indigenismo, el agrarismo y los estudios afroamericanos, la reforma agraria, la proscripción del latifundio, la lucha contra los monopolios, la nacionalización de hidrocarburos, minerales y servicios públicos o el combate a la corrupción. Aquellos republicanismos sociales de los años treinta y cuarenta, dentro de los que habría que incluir diversos ángulos del cardenismo y poscardenismo en México, del varguismo en Brasil y del peronismo en Argentina, representan el punto culminante de la tradición revolucionaria latinoamericana antes de la Guerra Fría.

1 Sábato, 2018, pp. 197-199.

2 Tutino, 1990, pp. 25 y 33. El debate sobre la violencia social introducido por Tutino se vio complejizado en los enfoques comunitaristas y poscoloniales de los noventa, como el de Florencia Mallon, quien contrapuso a la tradición las “revoluciones liberales” y las insurrecciones campesinas y populares en México y Perú: Mallon, 1995, pp. 137-175.

3 Martí, 1998, p. 5.

4 Ibíd.

5 Ripoll, 1994; Jeifets, 2017.

6 Ibíd., pp. 5 y 6.

7 Vacano, 2012, pp. 56-82.

8 Sobre la revolución republicana en Brasil, véase Schwarcz y Starling, 2015, pp. 311-317.

9 Freyre, 1986, p. 339.

10 Ibíd., pp. 173 y 174.

11 Barbosa, 1919, p. 13.

12 Ibíd., pp. 72-75 y 79-85.

13 Ibíd., pp. 215 y 221-230; Martí, 2003, p. 140.

14 Ibíd., pp. 21 y 22.

15 Restrepo, 1972, vol. II, pp. 108 y 109.

16 Carballo, 2016, pp. 249-263.

17 Restrepo, 1972, vol. I, pp. 16, 45 y 254.

18 Colombia, 1886, p. 46.

19 Guerra, 1990, pp. 241-276; Medina Peña, 2010, pp. 27-55.

20 Vázquez Gómez et. al., 2004, pp. 230 y 231.

21 Madero, 1999, p. 227.

22 Rabasa Estebanell, 2006, p. 129.

23 Ibíd., p. 126.

24 Rosanvallon, 1999, p. 317.

25 Romero, 1981, pp. 156-173.

26 Cavarozzi, 2014, pp. 240-247.

27 Yrigoyen, 1956, vol. 3, p. 417.

28 Una compilación útil de los principales documentos programáticos de la Revolución mexicana se encuentra en Garciadiego, 2003, pp. I-XIII. Y también en Gaciadiego, 2010, pp. IX-LXXXIII.

29 Halperín Donghi, 2016.

30 Ibíd., pp. 363-369.

31 Halperín Donghi, 1993, p. 772.

32 Hobsbawm, 2010, pp. 368-375; Fontana, 2017, pp. 192-195.

33 Martínez Estrada, 1962, pp. 546-550.

34 Cossío Díaz y Silva-Herzog Márquez, 2017, pp. 65-67.

35 Andrews, 2017, pp. 98-101. Sobre los artículos 27 y 123 y la corriente del constitucionalismo social, véase Rouaix, 2016, pp. 295-320.

36 Aguilar, 2017, pp. 19-59; Rabasa Estebanell, 2017, pp. 147-170.

37 Terán, 2008, pp. 218-220.

38 Balsa, 2012, pp. 98-128.

39 Solís, 1928, pp. 73 y 74.

40 Palacios, 2011, pp. 195-200; Bushnell, 2007, pp. 268-270; Melo, 2017, pp. 202-204.

41 Aguirre Cerda, 1929, pp. 355-357. Sobre la influencia de la Constitución de 1917 en Europa central y del este y la Segunda República española, véase Rouaix, 2016, pp. 302-304.

42 Guerra, 1961, pp. XI y XVII; Araquistáin, 1928, pp. 12, 21 y 293.

43 Hernández Tolero, 2020, pp. 3-23.

44 Rivera Mir, 2018, pp. 412-414.

45 Sobre la distinción entre liberalismo y republicanismo, véase Ortiz Leroux,

2014, pp. 51-53; Marcone, 2015, pp. 107-121; Arroyo, 2016, pp. 245-274; Rosler, 2016, pp. 305-311.

46 Halperín Donghi, 1993, pp. 745-751.

47 Rojas, 2014, pp. 315-323.

48 Jaksic y Gazmuri (eds.), 2018, pp. 141, 142 y 145-147.

49 Lozoya López, 2018, pp. 171 y 172; Casals, 2018, pp. 342-346; Correa et al., 2011, pp. 124-130.

50 Guillén Martínez, 2015, pp. 415-417; Melo, 2017, pp. 208-210.

51 Para una revisión historiográfica de este periodo de la historia de Cuba, véase Pérez, 1988, pp. 281-288; Pérez-Stable, 1993, pp. 37-51; Ameringer, 2000, pp. 167-190; Riera Hernández, 1974, pp. 7-34; Guanche, 2008, pp. 305-328; Ehrlich, 2015, pp. 93-117; Rodríguez Arechavaleta, 2017, pp. 15-22; Ramírez Chicharro, 2019, pp. 13-35.

52 Mañach, 1944, p. 99.

Haya, Mella y la división originaria

El encuentro entre Víctor Raúl Haya de la Torre y José Vasconcelos en México, durante el exilio del primero provocado por la dictadura de Augusto Leguía, es una de las escenas f undacionales del despegue de la ideología revolucionaria en el siglo xx latinoamericano. [1] Haya llegó a México a fines de 1923, luego de encabezar el movimiento estudiantil contra el régimen peruano y tras un breve periplo que lo llevó a Panamá y a Cuba, donde alentó los trabajos de la Universidad Popular José Martí, creada por el joven comunista Julio Antonio Mella, a partir del modelo de la Universidad Popular González Prada en Lima, a principios de la década. [2] En México, donde trabajaría como asistente de Vasconcelos, entonces secretario de Educación Pública del Gobierno de Álvaro Obregón, Haya compartió el entusiasmo por la Revolución mexicana y por la difusión, a través de ella, de las ideas, los líderes y las aspiraciones de otras dos revoluciones: la rusa y la china de 1911.

Las ideas de Vasconcelos sobre el nacionalismo revolucionario latinoamericano, plasmadas en el ensayo La raza cósmica (1925), promovidas por el intelectual mexicano en una apoteósica gira por Brasil y Argentina, estuvieron en el origen de la concepción de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), fundada en la capital mexicana en 1924. Vasconcelos llamaba a una regeneración de América Latina por medio del mestizaje, pero también a la proyección de una identidad espiritual virtuosa, propia de una civilización indoamericana capaz de sintetizar valores universales que solo se manifestaban fragmentariamente en otras partes del mundo.[3] La nueva civilización o la nueva raza de que hablaba el intelectual mexicano era singular y universal a la vez por basarse en el mestizaje de todas las anteriores o existentes, sin “repetir a ninguna ni en la forma ni en el fondo”.[4]

La tesis, incorporada por Haya de la Torre a la creación del APRA, suponía que esa nueva civilización racial y espiritual, llamada Indoamérica, debía asimilar lo mejor de las otras razas y civilizaciones, exhibiendo una fisonomía propia. Vasconcelos decía, a propósito de las cuatro alegorías del patio del Palacio de la Educación Pública, las de Grecia, España, México y la India, que la raza cósmica se forma con los “tesoros” de las otras.[5] Haya retomará la idea en muchos de sus textos escritos entre 1923 y 1927 y reunidos en el volumen Por la

emancipación de América Latina, aunque complementando a Vasconcelos por medio de un marxismo-leninismo revisado: la civilización latinoamericana era específica, diferente a la europea, no solo por la identidad de su cultura o su civilización, sino por el sedimento “feudal” y “colonial” de su capitalismo.[6] Ese sedimento, a juicio del intelectual y político peruano, era producto de la dominación imperialista: en América Latina, dirá enmendando a Lenin, el imperialismo no era la última, sino la fase originaria del capitalismo.

Las ideas de Haya de la Torre se inspiraban en el latinoamericanismo de la generación de 1910, especialmente, en ensayos como El porvenir de América Latina (1910) y El destino de un continente (1923) del argentino Manuel Ugarte, que reseñó elogiosamente. En consonancia, esas ideas tuvieron una recepción entusiasta en un campo intelectual iberoamericano, ávido de alternativas de integración continental frente al panamericanismo estadounidense. Haya recibió mensajes de apoyo y solidaridad de los españoles Miguel de Unamuno y Eduardo Ortega y Gasset, el argentino José Ingenieros, el uruguayo Carlos Quijano y el guatemalteco Miguel Ángel Asturias, que participaron en la Asamblea Antimperialista Latinoamericana de París en 1925. No solo hispanistas antisajones, como el chileno Joaquín Edwards Bello en El nacionalismo continental (1925), sino comunistas como Julio Antonio Mella y José Carlos Mariátegui secundaron el integracionismo de Haya hasta 1927.[7]

En las páginas que siguen propongo reconstruir el momento de la ruptura entre apristas y comunistas, luego de repasar la confluencia inicial de aquellas corrientes de la izquierda a principios de los años veinte. Nuestro argumento es que la fractura tuvo elementos geopolíticos que han sido subestimados, mientras se magnifican divisiones ideológicas que, desde la historia conceptual, resultan menos decisivas. El choque entre comunistas y populistas a fines de los veinte tiene como origen la intensificación de la red internacional de Moscú, específicamente en América Latina, por un lado, y la construcción del sistema político mexicano, basado en el presidencialismo autoritario y el partido hegemónico, por el otro. El distanciamiento entre comunismo y populismo fue, también, resultado de la divergente institucionalización de las dos primeras revoluciones del siglo xx: la mexicana y la rusa.

haya y el bolchevismo

Los orígenes del APRA están marcados por la visión entusiasta del bolchevismo que Haya posee e impulsa a principios de los años veinte. Antes que Julio Antonio Mella, José Carlos Mariátegui, Juan Marinello, Aníbal Ponce y algunos de los comunistas de la primera generación, el peruano viajó a Moscú y conoció a Trotski. Existen diversas hipótesis sobre el origen de aquel viaje a la Unión Soviética: algunos sostienen que Haya viajó a instancias de comunistas mexicanos como Diego Rivera y Rafael Carrillo Azpéitia, que lo propusieron para intervenir en el V Congreso de la Internacional y hacer avanzar la fundación de partidos comunistas en América Latina. Otros, como Roy Soto Rivera, sostienen que el viaje fue parte de una gira estudiantil por Europa, financiada desde Lima por Ana Melisa Graves y respaldada por Vasconcelos desde México, quien lo incorporó al primer tramo del trayecto a Nueva York.[8] También intervinieron, por lo visto, en aquel viaje la Federación Obrera de Lima, el periódico mexicano El Universal Ilustrado, en el que Haya colaborada, y la red de estudiantes marxistas, socialistas y cristianos de Estados Unidos, en la que destacaba Bertram Wolfe, un joven graduado de la Universidad de Columbia, militante del Partido Comunista estadounidense, muy bien relacionado con el naciente comunismo mexicano.

Haya permaneció en la Unión Soviética entre julio y octubre de 1924, meses decisivos para la historia del comunismo en el siglo xx, puesto que fueron los que siguieron a la muerte de Lenin y dieron inicio a la fractura del primer bolchevismo. En sus notas de viaje, insistía en que su objetivo era "ver" y "estudiar la nueva realidad rusa" y aseguraba presentarse como "no comunista" y haber hablado en el V Congreso del Comintern en la "tribuna de periodistas".[9] Sus retratos de líderes soviéticos son apenas brochazos, pero suficientemente comunicativos como para detectar sus preferencias: Lunacharski es "sagaz y talentosísimo"; Zinóviev "rechoncho y bastante afónico"; Kalinin "sencillo, viejo campesino de tono muy monótono", Stalin "vigoroso, imponente, con su gesto astuto y sus largos discursos, aparentemente sin mayor elocuencia", y Ríkov "más vivaz"…[10]

En un pasaje de sus escritos sobre Rusia, Haya cuenta que Chicherin, comisario del Exterior, lo "sometió a un interrogatorio sobre México", pero que "sus preguntas acusaban poco conocimiento de un país con tan interesantes problemas sociales".[11] Ese desconocimiento le resultaba sintomático y lo persuadía de que en la Unión Soviética se estaba produciendo un giro

geopolítico, propio de una naciente potencia euroasiática, que llevaba a sus dirigentes a mostrar respeto e, incluso, “admiración” por otras potencias como Estados Unidos o la Italia de Mussolini, de quien dice haber visto un retrato en la misma Comisaría de Exteriores.[12] Haya recuerda también que Losowsky intentó reclutarlo para las fuerzas comunistas mundiales, pero que su aproximación al fenómeno soviético partía de una pertenencia firme a la realidad latinoamericana, y suponía que otros acercamientos a la Rusia soviética, como los de Romain Rolland y Rabindranath Tagore, con quienes ya se carteaba, eran similares.

En tres meses, como han estudiado Víctor y Lazar Jeifets, la actividad de Haya en la Unión Soviética fue febril. Participó en el citado Congreso del Comintern, en el Kremlin, pero también en el IV Congreso de la Internacional Juvenil Comunista y se entrevistó con la viuda de Lenin, Nadezhda Krúpskaya, y otros líderes bolcheviques como Bujarin, Stirner, Frunze y Rádek. Entre todas sus semblanzas de aquellos dirigentes, la más favorable fue, sin duda, la que dedicó a León Trotski. En algún momento del viaje, Haya se enfermó de los bronquios, se trasladó a un balneario en Crimea y luego se fue a Suiza, a encontrarse con Rolland. Allí, en Leysin, en diciembre de 1924, escribió aquel retrato de Trotski que puede leerse como un vislumbre de la pugna con Stalin y de la futura disidencia del marxista ucraniano.

La misma tarde que Haya llegó a Moscú conoció a Trotski en el lobby del hotel Lux. Allí el peruano constata el entusiasmo que el líder despierta entre los más jóvenes revolucionarios rusos y advierte que, a diferencia de otros dirigentes, que comienzan a remedar el rancio burocratismo zarista, Trotski tiene un trato accesible y franco.[13] Haya llega a decir que ya en 1924 “Trotski libraba una batalla decisiva en el seno del Partido Comunista soviético”, tras los ataques en su contra de Ríkov y otros jerarcas en el Congreso Mundial de ese año, donde emergió el antisemitismo de un sector del primer bolchevismo.[14] El marxista ucraniano, al decir de Haya, se defendía con una oratoria “magnetizante y electrizante”, que “modulaba maravillosamente el tono de su voz” y “controlaba perfectamente la potencia de su impulso vocal”, como las “llaves de un órgano”, llegando a ser “bajo profundo y clarín metálico”.[15] A pesar de esos dones intelectuales y oratorios y de la lealtad que le profesaban los más jóvenes bolcheviques, Haya piensa, en el invierno de 1924, que la causa de Trotski “está perdida”.[16]

En sus escritos sobre la Revolución bolchevique Haya demuestra un

conocimiento exhaustivo sobre los problemas económicos y diplomáticos del nuevo Estado socialista. Valora positivamente la Nueva Política Económica (NEP) y defiende, en la línea de Trotski, la necesidad de un debate de ideas abierto en la construcción del nuevo orden.[17] Con Anatoly Lunacharski el peruano discutió el tema de la literatura y el papel de los escritores en el socialismo, que tanto interés despertaba en el movimiento estudiantil latinoamericano y, en especial, en la Universidad Popular González Prada. Lunacharski le dijo a Haya que en la Unión Soviética se estaba planteando un conflicto entre los escritores más comprometidos con el proletariado, defensores de un lenguaje “clásico”, y aquellos escritores de clase media o clase alta, seguidores de las corrientes vanguardistas, entre los que mencionaba a Borís Pasternak y Borís Pilniak, que se interesaban en el “habla popular” o en el “lenguaje de la calle actual”.[18]

En la conversación, se hace evidente que mientras Haya siente curiosidad por los segundos, Lunacharski se muestra favorable al uso del lenguaje clásico en la literatura obrera. A Haya le llama la atención que el comisario cultural hable con tanta pasión de la literatura del Siglo de Oro español (Cervantes, Lope, Calderón…), que situaba en un lugar privilegiado de sus “lecciones populares sobre literatura occidental”.[19] Algunos de aquellos escritores, más comprometidos con la causa proletaria, como Máximo Gorki, Alexéi Tolstói, Konstantín Fedin, Nikolái Tíjonov o Aleksandr Fadéyev, terminarían ajustándose al paradigma del realismo socialista en los años treinta.

Los diálogos de Haya con Rolland y Tagore entre 1924 y 1925 describen el intento de profesar una simpatía por la Unión Soviética que no implicara una adhesión plena a la forma institucional que iba adoptando el estalinismo. A principios de 1925, ya el líder peruano se encontraba en la London School of Economics, donde entró en contacto con las ideas del laborismo y la socialdemocracia británicos, especialmente, de Harold Laski, Ramsay MacDonald y G. D. H. Cole. Desde Londres, Haya mantuvo una comunicación con los intelectuales argentinos José Ingenieros y Manuel Ugarte, quienes convocaron una Asamblea Antimperialista en la Maison de Savants, en París. La Asamblea se dirigía, fundamentalmente, a la juventud francesa y contó con las intervenciones del filósofo español Miguel de Unamuno, el escritor guatemalteco Miguel Ángel Asturias y el uruguayo Carlos Quijano. Allí, en París, Haya rencontró a sus amigos Vasconcelos, Ingenieros y Ugarte, con quienes compartía la certeza de que la revolución latinoamericana debía tener un cauce propio, no subordinado a la plataforma soviética.

Entre 1925 y 1926, los escritos de Haya van perfilando esa idea de la revolución indoamericana y lo hacen tomando como referentes alternativos al bolchevismo, la Revolución mexicana y la china. Sus escritos sobre México apuntan a una idea del cambio revolucionario adherida, fundamentalmente, al agrarismo zapatista, que toma distancia del rechazo que su amigo Vasconcelos sentía por el líder del sur. Entre 1924 y 1925, Haya considera que los Gobiernos de Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles han hecho bien en tratar de retomar el programa agrarista, pero no deja de trasmitir cierta desconfianza hacia el nuevo liderazgo mexicano y da constantes muestras de admiración por la figura de Zapata, a quien llama "apóstol y mártir".[20] Según Haya, el núcleo ideológico de la Revolución mexicana era el Plan de Ayala zapatista.

Evidentemente, el contacto con el agrarismo mexicano facilitó a Haya una comprensión de los problemas rurales y étnicos de Perú y lo afianzó en la idea de una izquierda latinoamericana auténtica. Su doble localización del problema social peruano en la costa y en la sierra lo llevaba a discernir entre los componentes étnicos de la nación, sin apostar todo a la utopía del mestizaje como Vasconcelos. El obrero y el campesino costeño podían ser "yunga, chino, negro, blanco o mestizo", mientras que los de la sierra eran "más mestizos en el norte, y aymaras y quechuas en el sur".[21] La impracticabilidad del modelo soviético residía en que el "problema industrial" de la costa de Perú, a su juicio, era "inferior a nuestro vasto y característico problema agrario de las sierras".[22] Su apuesta por un "frente amplio", mucho antes de que fuera adoptado por los propios comunistas, partía de una comprensión pluriétnica y multiclasista de la sociedad peruana y latinoamericana.

Incluso la idea de lo feudal latinoamericano en Haya era más compleja que la de otros marxistas latinoamericanos que integraron los partidos comunistas y que, a la altura de 1930, ya apoyaban abiertamente el proyecto estalinista. Era cierto, según Haya, que en América Latina subsistía un "sedimento feudal", pero también lo era que nacía "un progreso industrial propio", que comenzaba a caracterizarla como una "gran región proletaria".[23] Lo que sucedía tanto con la estructura agraria como con la industrial de la economía latinoamericana era que ambas eran igualmente "coloniales", es decir, dependientes del imperialismo.[24] En América Latina el imperialismo no era la fase superior del capitalismo, sino un instrumento constitutivo de la propia capitalización, por lo que la lucha contra el imperialismo era, a su juicio, más prioritaria que la revolución obrera. Si, como asegura en sus escritos, planteó esa discordancia directamente a los dirigentes soviéticos, y la calzó con citas del Anti-Dühring y el Epistolario de

Engels, es lógico que sus relaciones con Moscú no acabaran bien.[25]

En 1926 todas aquellas ideas desembocan en una serie de artículos en Amauta (1926-1930) y, también, en Labour Monthly, donde aparece la versión original de su escrito “¿Qué es el APRA?”. En octubre de ese año, en el segundo número de Amauta, la revista dirigida por el marxista José Carlos Mariátegui, Haya publicó un ensayo sobre Romain Rolland y América Latina, que junto al de José Ingenieros, “Terruño, patria y humanidad”, conformaba un díptico del humanismo socialista latinoamericano, no plenamente subordinado al Comintern.[26] En Amauta, recordemos, se estarán traduciendo y editando textos de autores que se movían fuera de la tutela doctrinal de Moscú, como Georges Sorel, Waldo Frank, Henri Barbusse, Miguel de Unamuno, Sigmund Freud y Julien Benda.

La publicación de “¿Qué es el APRA”? en Labour Monthly, la importante revista marxista británica fundada por el comunista inglés de ascendencia sueca e india Rajani Palme Dutt, merecería mayor estudio. El más formulado programa del APRA aparecía en una publicación que, aunque se cuidaba de no ser identificada como órgano oficial del Partido Comunista británico, era dirigida por un dirigente de ese partido y del Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista (CEIC), como Palme Dutt, a quien Moscú encargaría intervenir en la fundación del Partido Comunista en la India. Haya, quien en el cuarto número de Amauta volvía a formular la idea de un “frente común intelectual” en América Latina, en diálogo con las tesis del nacionalismo continental de Vasconcelos, traslada al programa del APRA algunas ideas del propio Palme Dutt sobre la India, China y la necesidad del diálogo entre socialismo y nacionalismo en Asia.[27]

El frentismo, que Haya traslada del plano intelectual al político en “¿Qué es el APRA?”, no solo se refería a la alianza entre clases, sino a ese diálogo entre nacionalistas y comunistas en América Latina. El líder peruano defendía enfrentar el dominio del “imperialismo yanqui” en la región por medio de una “unidad política de América Latina”, que en otros textos llama “confederación”, pero también a través de medidas más concretas como la nacionalización de tierras e industrias, la internacionalización del canal de Panamá y la solidaridad con “todos los pueblos y clases oprimidos del mundo”.[28] Haya llegó a contemplar posibles alianzas con Gobiernos europeos, contrarios a la expansión de Estados Unidos hacia América Latina, como el francés bajo el mandato del socialista Édouard Herriot, a mediados de los años veinte, que reconoció a la Unión Soviética y mostró desagrado con el tono agresivo del secretario de

Estado Frank Billings Kellogg, bajo la presidencia de John Calvin Coolidge, en la negociación del tratado de arbitraje con México.

Aunque insistía, una y otra vez –por ejemplo, en su mensaje a los cubanos apristas de Mañana– en que los problemas latinoamericanos no podían tener soluciones europeas, había una flexibilidad geopolítica en Haya de la Torre que, inevitablemente, debió de generar suspicacias e incomprensiones en la izquierda comunista prosoviética. Haya hablaba con admiración del Kuomintang chino y decía que su aspiración era lograr "un organismo revolucionario que arraigara en la conciencia de las masas" como el partido nacionalista de Sun Yat-sen y Chiang Kai-shek.[29] Sin embargo, sus alusiones a la Revolución china, al igual que sus opiniones sobre la mexicana, eran más complejas, ya que no se referían únicamente a la corriente nacionalista, sino a toda la diversidad de fuerzas involucradas, incluyendo, por supuesto, a Chen Duxiu, Li Dazhao y los comunistas. En pasajes como el siguiente, Haya no hablaba únicamente de los nacionalistas, sino también de los comunistas, a quienes el Comintern había sugerido una alianza con los primeros a principios de los años veinte:

Para nosotros, pueblos latinoamericanos, la China joven es un ejemplo extraordinario. China renace por sí misma y la libertad del pueblo chino es obra de los chinos mismos. Las figuras de la juventud revolucionaria china que dirigen la acción, que luchan en las batallas, que gobiernan las grandes secciones del país conquistadas por la revolución, son eminentes figuras directoras, hombres que encarnan profundamente la conciencia en rebelión de su pueblo.[30]

Sin embargo, hasta 1928 por lo menos, la construcción de la red del APRA comparte, con la propia red del Comintern, algunos espacios de la izquierda americana y europea. Es a principios de ese año que las tesis del largo VI Congreso de la Internacional Comunista, en Moscú, encabezado por Nicolái Bujarin, que operaron el giro hacia la estrategia de "clase contra clase", frente a las alternativas socialdemócratas y nacionalistas de la izquierda, llegan, propiamente, a América Latina.[31] Eso explica que Haya todavía colabore en Amauta en 1927 y que participe activamente en el Congreso contra la Opresión Colonial y el Imperialismo de Bruselas, en febrero de 1927, organizado, entre otros, por el escritor francés Henri Barbusse, el marxista alemán "Willi"

Münzenberg y el dirigente comunista neoyorquino Charles Francis Phillips (“Jesús Ramírez”, “Manuel Gómez”, “Charles Shipman”, “Frank Seaman”), fundador de la Liga Antimperialista de las Américas (LADLA).[32]

A medida que el Comintern y los partidos comunistas latinoamericanos abandonaban las posiciones dialogantes del periodo bolchevique, Haya reafirmaba su confianza en la necesidad de involucrar a las clases medias en la lucha, en priorizar la defensa de la soberanía nacional y en presentar la Revolución mexicana como referente central de la política latinoamericana.[33] “Cada Gobierno latinoamericano es un virreinato del imperialismo yanqui”, decía, y para salir de esa condición colonial era indispensable una política concertada y unitaria que debía incluir a la clase política regional.[34] A la vez que lanzaba una convocatoria tan amplia, llamaba a aplicar el “método dialéctico”, desechando todas las denominaciones previas de la región –América Latina o Hispanoamérica– y adoptando la de Indoamérica.[35] En esa doble prédica socialista y nacionalista se unirá a José Ingenieros en el volumen Teoría y táctica de la acción renovadora de la juventud en América Latina (1928).

La solución que Haya daba al “problema del nombre” con el término Indoamérica deja ver su aproximación al indigenismo. Pero el elemento indigenista en Haya, como apuntábamos más arriba, carecía de una ideologización del mestizaje y, a la vez, de una total subordinación del conflicto étnico al conflicto clasista. En su ensayo “La causa del indio” (1927) suscribía la tesis de González Prada y otros de que la “causa del indio es social, no racial”.[36] Aunque más adelante reclamaba el reconocimiento de la diversidad étnica de Perú y América Latina como un componente del antimperialismo, ya que al defender a las comunidades se enfrentaba a la ideología imperial, que consideraba “nuestras razas inferiores” y con ese prejuicio creaba una “justificación moral” para la opresión y la servidumbre.[37]

Conforme se perfilaba el programa del APRA, Haya se vio en la disyuntiva de tener que tomar una doble distancia del clasismo marxista, a lo Julio Antonio Mella, y del nacionalismo identitario, a lo José Vasconcelos. Lo dice de manera bastante clara en algunos textos de fines de los años veinte y principios de los treinta, cuando advierte que “en la lucha contra el moderno imperialismo –capitalista e industrial, de los Estados Unidos, que es el imperialismo que con más vigor nos subyuga– tampoco puede existir una rivalidad nacional o racialista”.[38] Y lo reafirma más adelante, en un deslinde entre nacionalismo y socialismo, de un lado, y racialismo y chovinismo, del otro. En pocos

intelectuales latinoamericanos de aquellas décadas, esa diferencia llegó a ser tan explícita:

No siendo los pueblos de Norteamérica y los de la América Latina descendientes de un mismo tronco racial, no ha faltado entre nosotros quienes hayan visto el problema de nuestra lucha defensiva como una cuestión nacional, como una rivalidad étnica entre sajones y latinos. Esta concepción me parece falsa y el aprismo la condena. Nosotros luchamos contra un sistema económico que se proyecta sobre nuestros pueblos como una nueva conquista. Nosotros los apristas no tenemos una concepción racial de nuestra defensa contra el imperialismo yanqui.[39]

Una vez más, Haya encontrará el equilibrio adecuado entre ese nacionalismo no racialista ni chovinista y ese socialismo no clasista ni prosoviético en la Revolución mexicana. En mayo de 1927, en un texto escrito en Oxford para The New Leader de Londres, admite que los Gobiernos de Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles no han podido "avanzar en el real camino del socialismo", pero no duda que ese será el camino.[40] Ante el conflicto religioso de la "guerra cristera" respalda al Gobierno mexicano, aunque volviendo al punto de que, a su juicio, la verdadera raíz del problema no era religiosa, sino consecuencia de la "política de expansión y amenaza de Estados Unidos".[41] A Haya no le cabe duda, a fines de los años veinte, de que la vanguardia de la revolución latinoamericana sigue estando en México y lo reitera en cuanto elogio escribe de las ideas de Romain Rolland sobre América Latina, como lugar de relanzamiento de la utopía del Nuevo Mundo frente a la decadencia de Occidente.[42]

Aquella apuesta por México, en medio del ascendente cuestionamiento del Gobierno mexicano como "burguesía nacional" por parte del Comintern y los comunistas prosoviéticos, se lee en su correspondencia con sus amigos mexicanos, especialmente con Vasconcelos, pero también con el poeta Carlos Pellicer.[43] Haya daba la razón al influyente intelectual público de Nueva York, Walter Lippmann, cuando este afirmaba en el New York World que la Revolución mexicana era autóctona, independiente de la rusa y, en algunos aspectos, más radical.[44] En El antimperialismo y el APRA (1928), su respuesta a Julio Antonio Mella, José Carlos Mariátegui y otros comunistas que lo atacaron,

reproduciendo las tesis del VI Congreso de la Internacional Comunista en Moscú, incorporaba como apéndices los artículos 27 y 123 de la Constitución de Querétaro, ejes de la reforma agraria y laboral mexicana, donde veía plasmada esa radicalidad. La explicación que daba el peruano al radicalismo mexicano era que México era, junto con Cuba, el país con una economía más dependiente de Estados Unidos.[45]

la reacción prosoviética

En los últimos años, la historiografía sobre la izquierda latinoamericana ha comenzado a cuestionar la idea, sumamente extendida en los estudios cubanos, de que el conocido ataque de Julio Antonio Mella contra Haya de la Torre y el APRA, entre 1927 y 1928, respondió a un acto espontáneo de crítica marxista al populismo latinoamericano. Como ha observado Ricardo Melgar Bao, el cuestionamiento de Mella se enmarcaba en la compleja localización del cubano dentro del comunismo mexicano y dentro de la red latinoamericana de la Tercera Internacional.[46] Mella, que había sido sancionado por el Partido Comunista Cubano (PCC) tras su huelga de hambre en una prisión habanera en 1925, ahora se enfrentaba a sectores de la jerarquía del Partido Comunista Mexicano (PCM) que reprobaban su estrategia hacia los sindicatos y el campesinado. Para complicar más las cosas, el cubano estaba en conversaciones con representantes de partidos tradicionales de la isla para concertar una insurrección militar contra la dictadura de Gerardo Machado.

Mella había conocido a Haya en La Habana cuando el primero impulsaba la Universidad Popular José Martí, a donde llegó el peruano precedido por una ganada popularidad dentro del movimiento estudiantil. En 1923, el cubano dedicó al futuro líder del APRA un elogio apasionado, donde lo llamaba “Mirabeau demoledor de las eternas tiranías”.[47] Haya era una suerte de mesías de la buena nueva que decía la palabra mágica de la esperanza latinoamericana. “Como Haya debió de ser Martí, el mismo amor, la misma consagración al ideal, el mismo espíritu de combatividad serena –agregaba–. Es el arquetipo de la juventud latinoamericana, es un sueño de Rodó hecho realidad, es Ariel”.[48] Cuando Mella llegó a México en 1925, ya Haya se encontraba en Europa, pero ambos revolucionarios se rencontraron en Bruselas en febrero de 1927 en el

Congreso Antimperialista.

Mella se recuperaba entonces de las sanciones que le impuso el Comité Central del PCC por haber emprendido una huelga de hambre, en 1925, desde la cárcel, para protestar contra la dictadura de Gerardo Machado. Los dirigentes del comunismo cubano sostenían que aquella huelga, que despertó la solidaridad de la izquierda latinoamericana, no había sido consultada con ellos y denotaba individualismo.[49] También se reprochaba a Mella dar más importancia a asociaciones como la LADLA que al Comité Central cubano, al que, según sus amonestadores, no informaba adecuadamente de sus actividades. Con el apoyo de los comunistas mexicanos, el "caso Mella" fue presentado a la dirigencia del CEIC en enero de 1927, en Moscú, y sus líderes pidieron al PCC la rehabilitación del cubano. La intensa participación de Mella en el Congreso de Bruselas está ligada a ese esfuerzo por recuperar el favor del máximo liderazgo del comunismo internacional, pero también a la amplia red de organizaciones y sectores de la izquierda latinoamericana, construida por el cubano en muy pocos años.

Apenas llegado a México, en 1926, Mella fue hecho miembro del Comité Ejecutivo de la LADLA, que a instancias de Moscú impulsaba el comunista norteamericano Charles Francis Phillips. Luego sería el responsable de los contactos de la LADLA con la Liga Nacional Campesina de México (LNC) y secretario del Comité Continental del Congreso Antimperialista. De ahí que al organizarse las delegaciones al encuentro de Bruselas, Mella reuniera en su persona varias representaciones a la vez: la de la LNC y las de las secciones mexicana, panameña y salvadoreña. En Bruselas, Mella presentó, además, el informe Cuba, factoría yanqui, redactado por Rubén Martínez Villena, e intervino protagónicamente en el debate sobre cuestiones sindicales latinoamericanas.[50]

El tono predominante de las deliberaciones del Congreso de Bruselas y de su informe latinoamericano no estuvo rígidamente alineado con las posiciones del Comintern, que ya comenzaban a moverse hacia la lógica clasista. En el Comité Organizador del encuentro figuraban líderes y personalidades no comunistas como la viuda de Sun Yat-sen por China; Jawaharlal Nehru por la India; Ramón P. de Negri, ministro plenipotenciario en Alemania del Gobierno mexicano de Plutarco Elías Calles; el líder de los derechos civiles norteamericano Roger Nash Baldwin por Estados Unidos, y los intelectuales José Vasconcelos, Manuel Ugarte, Luis Casabona y César Falcón por América Latina.[51] En las primeras

noticias sobre la conferencia anticolonial, en El Machete se decía que los comunistas mexicanos habían sido invitados a una cumbre anticolonial convocada por el escritor francés Henri Barbusse a la que asistirían el Kuomintan chino y líderes del Partido Nacionalista de Puerto Rico (PNPR).[52]

Tanto la resolución sobre la "cuestión de la raza negra" como la dedicada a América Latina tenían más consonancia con el aprismo o el nacionalismo revolucionario mexicano que con el comunismo prosoviético.[53] En la primera, no se subsumía el conflicto étnico dentro de la "lucha de clases" y se hablaba del "despertar de la conciencia nacional revolucionaria contra contra el imperialismo yanqui" y de la "unidad de todas las fuerzas progresistas".[54] Los lugares de mayor presión imperialista, según la resolución, eran México, Nicaragua, Panamá y Haití. También se posicionaba contra la dictadura de Machado en Cuba, contra el Tratado Bryan-Chamorro en Nicaragua, que concedía a Estados Unidos los derechos para la construcción de un canal interoceánico, y contra el régimen de Juan Vicente Gómez en Venezuela.[55] En Bruselas la izquierda latinoamericana apostó por la alianza con los movimientos de liberación nacional en China, la India y Egipto. Haya y Mella firmaron la resolución latinoamericana, los dos como representantes de la Sección Panameña de la LADLA, pero el cubano lo hizo, también, por la LNC mexicana y el peruano por la Unión de Trabajadores Manuales e Intelectuales de Perú. Fue Leonardo Sánchez quien firmó por la Sección Cubana de la LADLA, y no Mella, quien firmó, además, por la delegación mexicana.[56]

Según Haya, en el debate sobre la resolución latinoamericana, Mella y él se enfrentaron. En un conocido pasaje del prólogo a su ensayo El antimperialismo y el APRA (1928), el líder peruano sugería que, en Bruselas, el cubano se había alineado con la línea más ortodoxa del comunismo soviético. Haya observaba una continuidad entre la actitud de Mella en el Congreso Antimperialista y sus objeciones públicas al APRA entre fines de 1927 y principios de 1928, luego de su viaje a Moscú. Ahora sabemos que después de ese viaje, que comentaremos más adelante, Mella fue rehabilitado por el Comité Central del PCC, a solicitud del Comintern y del PCM. Así era como Haya describía aquella evolución, que produjo el primer deslinde claro entre la izquierda populista y comunista en América Latina:

Fue entonces cuando Julio Antonio Mella, estudiante desterrado de Cuba y

militante comunista, publicó un violento folleto contra el APRA. Mella se había rencontrado conmigo en las sesiones del Congreso Antimperialista Mundial, reunido en Bruselas a principios de 1927. Le conocía desde que llegué desterrado a Cuba de paso a México en 1923, pero los debates de Bruselas, en los que refuté y conseguí el rechazo de su proyecto de resolución sobre las condiciones económicas y políticas de Indoamérica, nos distanciaron definitivamente. Mella era un mozo de gran temperamento emocional y de probada sinceridad revolucionaria. Fue hasta la muerte un luchador puro y antimperialista inflexible. Creo que habría sido uno de los grandes realizadores de la libertad de Cuba, una vez que la experiencia le hubiera demostrado que el comunismo no es el mejor camino para la nueva emancipación de nuestros pueblos. Pero a fines de 1927, Mella, recién legado de su visita a Rusia, se hallaba poseído de un juvenil fanatismo bolchevique, intransigente y ardido. Su folleto revela bien tal estado de ánimo. En páginas saturadas de agresividad e intolerancia reprochaba al APRA lo que él llama con léxico europeizante 'su reformismo'. Lo acusa de ser un nuevo 'fascio' y de defender los intereses del imperialismo británico.[57]

En efecto, la publicación del panfleto de Mella, "¿Qué es el APRA?", en abril de 1928, refleja muy bien la aproximación del cubano a las posiciones más dogmáticas de la Tercera Internacional, en medio del viraje del VI Congreso del Comintern o en el momento del llamado "descubrimiento de América Latina", conducido por Nicolái Bujarin y el principal operador de la política de Moscú hacia América Latina, el suizo, ex pastor protestante, Jules Humbert-Droz.[58] En su texto, Mella reproduce algunas de las principales directrices del Comintern al identificar en la clase obrera al único sujeto verdaderamente revolucionario. "La liberación nacional absoluta –decía– solo la obtendrá el proletariado y será por medio de la revolución obrera".[59] Del campesinado, decía Mella: "La experiencia ha probado que el campesino –el indio en América– es eminentemente individualista y su aspiración suprema no es el socialismo, sino la propiedad privada".[60] De los intelectuales, algo similar:

Todo el mundo sabe que los trabajadores intelectuales, considerados en conjunto, como el ARPA quiere, no son revolucionarios, ni antimperialistas, ni proletarios, sino pequeños y grandes burgueses, casi siempre aliados al capitalismo nacional

reaccionario o instrumentos o servidores del imperialismo.[61]

La “fanfarria arpista”, agregaba Mella, concedía automáticamente el liderazgo de la revolución a la pequeña burguesía o a la clase media.[62] Esa alianza entre el campesinado, las clases medias e intelectuales, que otorgaba la hegemonía a estos últimos y no a los obreros, se manifestaba, a juicio de Mella, en dos referentes de Haya: las revoluciones china y mexicana. Cuando el cubano decía que las tres grandes revoluciones del siglo xx, la rusa, la mexicana y la china, demostraban que un frente amplio de obreros, campesinos y pequeña burguesía se estancaba si la hegemonía no estaba en manos de los primeros, no hacía más que postular a la Unión Soviética como paradigma o modelo a seguir en América Latina. China y México, según Mella, y la propia cúpula del PCM eran revoluciones estancadas.

El cubano también daba golpes bajos, como en la mejor tradición del panfletismo marxista-leninista. Alteraba las siglas de la organización (APRA por ARPA) para sugerir que lo que Haya y sus seguidores hacían era música y no política. Confrontaba al peruano con sus propios aliados, al asegurar que los libros de José Ingenieros y Manuel Ugarte eran más “útiles” que la retórica aprista.[63] Y, como si Haya no lo reconociera constantemente, sostenía que las ideas de Haya provenían de la Revolución mexicana y que los artículos 27 y 123 de la Constitución de Querétaro eran “más revolucionarios” que toda la “palabrería arpista”.[64] Pero el momento menos cívico del libelo de Mella llegaba cuando el joven dirigente cubano acusaba a Haya y a los apristas de “atacar en privado –no hay valor moral y sería mala estrategia hacerlo en público– a la Revolución rusa, a los comunistas y a todos los obreros verdaderamente revolucionarios”.[65]

Mella, que no fue nunca muy dado al debate propiamente teórico, como Mariátegui o Gramsci –quienes, por cierto, pensaron el rol de los intelectuales, la cuestión rural o el problema étnico de un modo más creativo–, mimetizaba el argumento escolástico, tipo Lenin en Materialismo y empiriocriticismo (1908), de que los apristas fallaban como revolucionarios porque no eran coherentemente “materialistas”.[66] Al insistir en la autoridad doctrinal de Lenin, como fuente infalible, extrapolaba experiencias históricas disímiles, como la del populismo ruso de fines del siglo xix, que veía como equivalente del proyecto aprista.[67] Sin embargo, tampoco el cubano ocultaba del todo el verdadero motivo

de la reacción prosoviética contra Haya de la Torre y el aprismo y era el llamado a la creación de un "partido continental", independiente de la red comunista.[68]

Esa disputa estrictamente territorial, que sobredimensionaba diferencias teóricas de menor rango, se plasmaba en la agresividad con que Mella rechazaba el respaldo de los apristas a la lucha de Augusto César Sandino en Nicaragua contra la ocupación militar estadounidense y a los nacionalistas y demócratas guatemaltecos que resistían los regímenes militares y conservadores de José María Orellana y Lázaro Chacón González.[69] Según Mella, esos apoyos, así como las constantes referencias de Haya al modelo nacionalista revolucionario del Kuomintang chino, suponían una tendencia divisionista o alternativa dentro del movimiento socialista mundial. Aunque Mella escribió su texto antes de que culminaran los trabajos del VI Congreso del Comintern, en septiembre de 1928, algunas de sus afirmaciones, como la de que la "penetración imperialista terminaba con el problema de la raza", tenían la factura del determinismo economicista soviético.[70]

Sin embargo, el recelo antipopulista y antinacionalista de Mella lo llevaba a acertar en la crítica de algunas contradicciones de Haya de la Torre. Una de las más evidentes era la de elogiar constantemente al Kuomintang y, la vez, respaldar el movimiento antichino en México. Por lealtad a los gobernantes del México posrevolucionario, Haya, según Mella, hizo "declaraciones que defendían el interés de los comerciantes mexicanos, amenazados por la competencia, y que atacaban, so pretexto de inferioridades raciales y vicios, al consumidor pobre, al proletariado y al semiproletariado".[71] Mella parecía coincidir con la propaganda oficial del Maximato callista, que machacaba que los "chinos hacían competencia a los comerciantes nativos", pero tenía razón en confrontar a Haya cuando el peruano hacía el juego al racismo y el nacionalismo mexicanos.[72]

Los estudios de Christine Hatzky y Víctor y Lazar Jeifets, en los archivos de Moscú, permiten concluir que Mella fue readmitido en el PCC en mayo de 1927, luego de su desempeño en el Congreso de Bruselas y de su viaje a la Unión Soviética en la primavera de ese año, donde se entrevistó con Elena Stásova y visitó las fábricas de Donbás, en Ucrania. Los escritos sobre la Unión Soviética de Mella para El Machete, como ha observado Manuel Muñiz, reproducían los clichés de la propaganda moscovita y, como en el texto contra Haya, reiteraban que el Comintern y la Unión Soviética eran "la vanguardia y el baluarte del movimiento socialista" y el "pivote de todo movimiento de emancipación

nacional que sea sincero”, ya que “la teoría leninista sobre el imperialismo es de aplicación universal, no regional como algunos revisionistas pretenden probar simplistamente”.[73] Sin embargo, en aquellos escritos Mella elogiaba a Trotski y no mencionaba a Stalin, lo que pudo haber dado lugar a las acusaciones de trotskismo que harían algunos ortodoxos latinoamericanos como el mexicano David Alfaro Siqueiros, argentino Victorio Codovilla y el venezolano Ricardo Martínez.

Tiene sentido la tesis, manejada por Hatzky, Muñiz y otros, de que a través de aquellos escritos Mella se acomodaba a las posiciones dogmáticas de la Internacional Comunista, a la vez que en su práctica política intentaba explorar otras vías revolucionarias. Sabemos que en su viaje a la Unión Soviética solicitó al Comintern una autorización para establecer alianzas con nacionalistas venezolanos y cubanos, contrarios a las dictaduras de Juan Vicente Gómez y Gerardo Machado, y que a su llegada a México planteó la posibilidad de crear un nuevo partido político y apoyó la descentralización sindical para los obreros y los campesinos. En más de una zona de la praxis revolucionaria, Mella y Haya estaban de acuerdo y hasta cohabitaban, como en la solidaridad concreta a los revolucionarios centroamericanos, pero la subordinación, o no, a Moscú los separaba.

Tal vez por ello, Ricardo Melgar Bao ha hablado de una “ruptura amistosa” entre Haya y Mella, que llegaría a ser “frontal y definitiva”.[74] Más allá de sus “giros discursivos” y de la magnificación de las diferencias, que el propio Haya practicó en su larga vida, había una zona de confluencia entre ambos revolucionarios, que se puso a prueba, sobre todo, en las revoluciones centroamericanas y caribeñas de los años veinte y treinta.[75] La correspondencia de Haya con el hondureño Rafael Heliodoro Valle, figura clave de la difusión del proyecto revolucionario mexicano en Centroamérica, es rica en evidencias de aquel diálogo entre socialistas y populistas. Hubo entre unos y otros una zona de confluencia que se pondría a prueba en las revoluciones nicaragüense, salvadoreña, guatemalteca y cubana.

La mayor convergencia teórica entre Mella y Haya tal vez se encuentre en algunos de los últimos ensayos del cubano, como el que dedicó al tema de la clase media en El Machete a fines de 1928. Mella trabajaba entonces en una alianza con los veteranos oficiales de la última guerra de independencia de Cuba: Carlos Mendieta Montefur, Roberto Méndez Peñate y Federico Laredo Brú, que probablemente había conocido en La Habana, cuando se produjo la creación del

Movimiento Nacional de Veteranos y Patriotas en 1923, y que ahora convocaba para organizar una expedición contra la dictadura machadista en Cuba.[76] Un primer punto de contacto entre ambos revolucionarios es la valoración positiva que hacían de la NEP de Lenin, ya que gracias a una relativa apertura del mercado y la propiedad privada se lograba el tránsito de muchos obreros y campesinos a la clase media.[77]

Pero la revaloración de la clase media que proponía Mella lo acercaba a las posiciones de Haya porque el cubano partía de la premisa de que la crisis del capitalismo, especialmente en América Latina, impediría que amplios sectores de la pequeña burguesía escalaran el estatus de la clase alta, proyectando su inconformidad hacia el movimiento socialista.[78] Señalaba Mella que "no podía haber un régimen social basado únicamente sobre las clases medias, como no se levanta un edificio sobre arenas movedizas", y pronosticaba que en la lucha entre socialismo y fascismo que se aproximaba, una parte de la pequeña burguesía "formará los ejércitos de la reacción y será enemiga del proletariado".[79] Pero otra parte de la misma clase, según Mella, se sumaría a la revolución, de ahí que el mensaje socialista debiera estar abierto a las alianzas y los pactos.

Quien eso afirmaba era alguien que entre 1926 y 1928 debió de enfrentarse a los estigmas de "individualista", "intelectual" y "pequeñoburgués" –o no proletario–, sostenidos por el Comité Central del PCC, pero también por el liderazgo más dogmático del comunismo latinoamericano. Incluso la máxima dirigencia de la Internacional Comunista, en Moscú, cuando pidió a los cubanos el reingreso de Mella en febrero de 1927, reiteró muchas de aquellas acusaciones, aunque reprendió al Comité Central de La Habana por haber actuado de manera extremista y sectaria. En lo concerniente a Cuba, Mella logró su mejor desempeño en organizaciones no plenamente subordinadas al Partido Comunista como la LADLA o la Asociación Nacional de Emigrantes Revolucionarios en México, que eran vistas con recelo por los comunistas más prosoviéticos. Esa experiencia lo aproximó, acaso involuntariamente, a Haya de la Torre, el principal defensor de la revolución autóctona latinoamericana.

El choque entre Víctor Raúl Haya de la Torre y Julio Antonio Mella en los años veinte fue uno de los primeros indicios de la difícil convivencia entre las izquierdas comunistas y nacionalistas o socialistas y populistas en el campo revolucionario latinoamericano de la primera mitad del siglo xx.[80] Luego de aquella división originaria, cada tradición ideológica y política autorizó sus

estrategias en el discurso de uno o el otro. Esa autorización, al dotar de organicidad doctrinal los posicionamientos de ambos revolucionarios, contribuyó a desdibujar el conflicto territorial o geopolítico que subyacía a la articulación de redes y la fundación de los partidos y las asociaciones de la izquierda latinoamericana.

Tras la muerte de Mella, asesinado en Ciudad de México por agentes del dictador cubano Gerardo Machado, en enero de 1929, la proyección del APRA dentro de la izquierda latinoamericana cobró fuerza. Las críticas de Haya de la Torre a la estrategia del Comintern le ganaron una enorme ascendencia dentro del espectro no comunista de la izquierda revolucionaria y antimperialista de la región. Como han estudiado Ricardo Melgar Bao y Martín Bergel, para mediados de los años treinta, el APRA poseía, además de creciente base peruana, una extendida red de partidarios en diversos países de la región como México, Colombia, Cuba, Chile y Argentina.[81] Pocas corrientes, en el espectro de la izquierda regional, contribuyeron de un modo más decisivo a difundir los valores del nacionalismo y el antimperialismo latinoamericanos.

1 Fell, 1989, p. 557; Melgar Bao, 2002a, pp. 247-251.

2 Chanamé Orbe et al., 1990, pp. 54-71.

3 Vasconcelos, 2007, p. 30.

4 Ibíd.

5 Ibíd., p. 35.

6 Haya de la Torre, 1977, vol. I, p. 15.

7 Edwards Bello, 1935, pp. 149-155.

8 Soto Rivera, 2002, vol. I., p. 81.

9 Villanueva (ed.), 2009, p. 49.

10 Ibíd.

11 Ibíd.

12 Ibíd.

13 Haya de la Torre, 1977, vol. VI, p. 31.

14 Ibíd., p. 32.

15 Ibíd., p. 34.

16 Ibíd., p. 32.

17 Ibíd., pp. 36-48.

18 Ibíd., vol. II, p. 440.

19 Ibíd., pp. 441 y 442.

20 Haya de la Torre, 1977, vol. I, pp. 35-38.

21 Ibíd., p. 24.

22 Ibíd.

23 Ibíd., p. 15.

24 Ibíd.

25 Ibíd., p. XXIX.

26 Haya de la Torre, 1926a, pp. 12 y 13; Ingenieros, 1926, pp. 17-19.

27 Haya de la Torre, 1926b, pp. 3-7.

28 Haya de la Torre, 1977, vol. I, pp. 129-135.

29 Ibíd., p. 137

30 Ibíd., pp. 139-140.

31 Véase Claudín, 1977, vol. I, pp. 111-117; Hájek, 1984, pp. 120-170;

Caballero, 2006, pp. 125-129; Horacio Crespo, “El comunismo mexicano en 1929: el “giro a la izquierda” en la crisis de la Revolución”, en Concheiro; Modonesi y Crespo (comps.), 2007, pp. 559-584.

32 Véase Shipman, 1993, pp. XIII-XV; Kersffeld, 2013, pp. 21-60.

33 Haya de la Torre, 1977, vol. I, pp. 171-175.

34 Ibíd.

35 Ibíd., p. 161.

36 Ibíd., pp. 182 y 183.

37 Ibíd., p. 190.

38 Ibíd., p. 193.

39 Ibíd., p. 194.

40 Haya de la Torre, 1977, vol. II, p. 272.

41 Ibíd., p. 271.

42 Ibíd., pp. 225 y 320-323.

43 Melgar Bao y Montanaro, 2019, pp. 48-89. Véase también Nieto Montesinos (ed.), 2000, pp. 9-48.

44 Haya de la Torre, 1977, vol. IV, p. 117 y 119-121.

45 Ibíd., pp. 78 y 219-229.

46 Melgar Bao, 2013, pp. 17 y 18.

47 Mella, 1978, p. 39.

48 Ibíd.

49 Jeifets y Jeifets, 2017a.

50 Jeifets y Jeifets, 2017b, pp. 456-459.

51 Tibol, 1968, p. 61.

52 Ibíd., pp. 57-58

53 Ibíd., pp. 63-64.

54 Ibíd., p. 67.

55 Ibíd., p. 68.

56 Ibíd., p. 70.

57 Haya de la Torre, 1977, vol. IV, p. 13.

58 Caballero, 2006, pp. 125-134; Jeifets y Jeifets, 2016, p. 138.

59 Mella, 1975, p. 25.

60 Ibíd., p. 32.

61 Ibíd., p. 27.

62 Ibíd., p. 19

63 Ibíd., p. 12.

64 Ibíd., p. 13.

65 Ibíd., p. 9.

66 Ibíd., pp. 34, 35 y 37-39.

67 Ibíd., p. 33.

68 Ibíd., p. 14.

69 Ibíd., pp. 55-57.

70 Ibíd., p. 58. Sobre la visión de China y la India en Haya de la Torre, véase el

interesante estudio Bergel, 2015.

71 Ibíd., p. 64.

72 Ibíd.

73 Tibol, 1968, p. 93; Muñiz, 2015, pp. 49 y 50.

74 Melgar Bao, 2013, p. 18.

75 Melgar Bao y González (comps.), 2014, pp. 113-122.

76 Mella, 1978, p. 231.

77 Mella, 2011, p. 162.

78 Ibíd., p. 160.

79 Ibíd.

80 Rivera Mir, 2018, pp. 356-358.

81 Melgar Bao, 2002b, pp. 245-254; Melgar Bao, 2010, pp. 146-166; Bergel, 2019.

Mariátegui y la revolución socialista

En su legendario ensayo La agonía de Mariátegui (1980), el marxista peruano Alberto Flores Galindo situaba entre fines de 1927 y principios de 1928, año de la publicación de Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana y de la fundación del Partido Socialista Peruano (PSP), un giro ideológico en el pensamiento de José Carlos Mariátegui que lo llevaría a la ruptura con Víctor Raúl Haya de la Torre y el APRA. Aquel giro, como sostiene persuasivamente Flores Galindo, estuvo relacionado con la inserción de Mariátegui y los socialistas peruanos en la red de la Tercera Internacional Comunista y con la asimilación tensa de la política latinoamericana de esta última tras el VI Congreso de Moscú en el verano de 1928. [1]

En las páginas que siguen volveremos sobre ese conocido pasaje de la biografía intelectual de Mariátegui y de la historia de las ideas latinoamericanas, intentando destacar el peso de la lectura de la Revolución mexicana en la mutación del pensamiento del marxista peruano, en los tres últimos años de su vida. Tanto las asimilaciones como los rechazos de las tesis del Comintern, en Mariátegui, tuvieron que ver con un cambio de percepción sobre las posibilidades de que el régimen posrevolucionario mexicano transitara hacia el socialismo. Entre 1928 y 1930, la idea de la revolución en América Latina, en Mariátegui, experimentó un cambio que tiene a México y a la relación con las variantes nacionalista revolucionaria o populista de la izquierda regional como telón de fondo.

de méxico a los andes

En un pasaje intrigante de sus Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, José Carlos Mariátegui resumía la heterodoxia y la autenticidad de su marxismo en el primer cuarto del siglo xx. Luego de citar a Nietzsche y a Sarmiento, de aprovechar la historiografía liberal de César Antonio Ugarte y Javier Prado para enfrentar el colonialismo y el latifundio, de suscribir el indoamericanismo de José Vasconcelos y Víctor Raúl Haya de la Torre y la

prédica indigenista de Luis E. Valcárcel, Pedro Zulen y Dora Mayer, sin omitir sus reservas ante la reducción del “problema indígena al problema étnico”, dice Mariátegui:

Pero quienes se mantienen dentro de la doctrina demoliberal –si buscan de veras una solución al problema del indio, que redima a este, ante todo, de su servidumbre– pueden dirigir la mirada a la experiencia checa o rumana, dado que la mexicana, por su inspiración y su proceso, les parece un ejemplo peligroso. Para ellos es aún tiempo de propugnar la fórmula liberal. Si lo hicieran, lograrían, al menos, que en el debate del problema agrario provocado por la nueva generación, no estuviese del todo ausente el pensamiento liberal, que, según la historia escrita, rige la vida de Perú desde la fundación de la República.[2]

En los Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana son constantes esos guiños al liberalismo, una doctrina que el marxista peruano consideraba incapaz de dar respuesta a las demandas obreras, campesinas e indígenas de las sociedades latinoamericanas, pero que, siguiendo a Marx y a Lenin, no subestimaba como elemento destructor de los rasgos feudales o semifeudales de las economías de la región.[3] Las dos grandes revoluciones de la segunda década del siglo xx, la mexicana y la rusa, habían hecho evidente que no había manera de imaginar un cambio profundo en el orden social latinoamericano sin una reforma agraria que fracturara las grandes propiedades latifundistas por medio de diversas formas de propiedad colectiva o comunal de la tierra.

En ese camino, el “fraccionamiento de los latifundios para crear la pequeña propiedad” era un paso de avance liberal que no debía menospreciarse.[4] Llama la atención, en este sentido, la afirmación de Mariátegui de que el ejemplo mexicano –no el ruso– sea el “peligroso” y la sugerencia de asimilar la experiencia de las reformas agrarias antibolcheviques de Europa del Este, especialmente en Checoslovaquia, Rumanía, Polonia y Bulgaria. El peruano tomaba aquellas observaciones del estudio La question agraire en Russie [La cuestión agraria en Rusia] (1922), del ucraniano exiliado en París, Eugène Schkaff. Este influyente periodista, que llegaría a ser crítico literario de L’Humanité, con el pseudónimo de Jean Fréville, militó en el Partido Comunista

de Francia e hizo propaganda a favor de la Unión Soviética en Europa.

La evolución del mir ruso permitía, según Mariátegui, un paralelo con la historia agraria peruana. En ambos países el feudalismo se había reproducido bajo formas modernas de explotación, generando una simbiosis con el capitalismo. Mariátegui utilizaba indistintamente los adjetivos semifeudal o semicapitalista para definir las economías latinoamericanas. Pero no lo hacía en el mismo sentido que Vicente Lombardo Toledano, Blas Roca, Victorio Codovilla y otros estalinistas de mediados del siglo xx, que derivaban de aquella anomalía de un capitalismo incompleto la necesidad de respaldar a las burguesías nacionales industrializadoras en la tarea de la modernización por medio de una estrategia frentista o browderista.[5]

Para Mariátegui la insuficiencia del capitalismo en América Latina no le restaba condiciones de posibilidad a la revolución. Al contrario, lo feudal de ese capitalismo, como en Rusia, aumentaba dichas posibilidades al incorporar al sujeto revolucionario otros sectores sociales, como el campesinado o las comunidades indígenas, los estudiantes y los intelectuales, generando un liderazgo revolucionario más complejo que el de los partidos políticos tradicionales, incluido el comunista. En consecuencia, Mariátegui aspirará a que el Partido Comunista Peruano o el Partido Comunista Argentino se conviertan en vanguardias social y culturalmente heterogéneas, capaces de producir la revolución a la vez en lo agrario y lo racial, lo político y lo artístico.

A lo largo de la década de los años veinte, las percepciones de Mariátegui sobre los procesos revolucionarios de Rusia y México fueron cambiando. De un modo más claro en el caso de la segunda revolución, la mexicana, por los límites que planteaba a su crítica la militancia comunista. Pero en buena medida el cambio de percepción sobre el México revolucionario y, específicamente, sobre los Gobiernos de Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles, reflejaba, en el pensamiento del marxista peruano, la propia evolución de su mirada sobre la Revolución bolchevique y el naciente proceso de estalinización del socialismo soviético entre 1927 y 1929.

Los primeros textos de Mariátegui sobre la Revolución mexicana aparecieron en publicaciones como Variedades, una revista emblemática del campo intelectual peruano dirigida por Clemente Palma, hijo del célebre escritor Ricardo Palma. A diferencia de Claridad, la revista fundada por Víctor Raúl Haya de la Torre y el APRA en 1923, donde también colaboró Mariátegui, o de Amauta, su propia

publicación, Variedades no se distinguió por su oposición frontal a la dictadura de Augusto Leguía. Sin embargo, fue ahí y no en Amauta, donde el marxista peruano expuso sus ideas sobre la Revolución mexicana. En Amauta se publicó a José Vasconcelos y a Diego Rivera, pero no se le dio una cobertura regular al proceso mexicano.

Uno de los primeros artículos de Mariátegui sobre México, en 1924 en Variedades, reproducía algunas ideas conocidas de Haya de la Torre sobre la condición "indoespañola" de las Américas como una identidad que emergía en el siglo xx para demandar del subcontinente una acción unitaria frente al imperialismo norteamericano. Mariátegui hacía entonces una observación histórica de gran lucidez y confirmada por la más reciente historiografía sobre el tema, en el sentido de que las revoluciones de independencia a principios del siglo xix habían sido "americanistas", es decir, carentes de una lógica de diferenciación republicana con respecto a Estados Unidos.[6] Luego de la invasión contra México de 1847 y de la ocupación de Cuba, Puerto Rico y Filipinas, tras la guerra imperialista de 1914, aquel "ideal americanista" debía reformularse en términos "indohispanos".[7]

Desde un punto de vista cultural, la unidad de la cultura hispanoamericana, según Mariátegui, se había vuelto irrefutable después de Domingo Faustino Sarmiento y Juan Montalvo, después del movimiento poético modernista, dentro del que cita a Rubén Darío, José Martí, Leopoldo Lugones, José Asunción Silva, Amado Nervo y José Santos Chocano, y, sobre todo, después de las dos grandes figuras de la generación de 1910: el argentino José Ingenieros y el mexicano José Vasconcelos.[8] El equivalente de esa articulación de una voz cultural en la historia política era la Revolución mexicana: con ella, "con su suerte, con su ideario, con sus hombres, se sienten solidarios todos los hombres nuevos de América".[9] Y concluía: "Los brindis pacatos de la diplomacia no unirán a estos pueblos. Los unirán, en el porvenir, los votos históricos de las muchedumbres".[10]

En México se había producido un acontecimiento que debía generar modalidades de cambio similares en todos los países latinoamericanos. Se trataba, según el marxista peruano, de la primera señal de ruptura con las repúblicas liberales de "orden y progreso" que se habían difundido por toda la región desde fines del siglo xix. Curiosamente, el primer relato de la Revolución mexicana al que accede Mariátegui, de la mano de Vasconcelos y otros intelectuales obregonistas, subestimaba la importancia de Emiliano Zapata y del movimiento agrarista del sur. Las dos vanguardias de aquella revolución contra un régimen que, a su

juicio, escenificaba una “simulación de bienestar”, parecida a la del “civilismo peruano” liberal, eran el magonismo, entrelazado con el movimiento anarquista de California, y el maderismo, que atinadamente no veía ajeno a la causa agraria.[11]

En aquellos primeros artículos Mariátegui no mencionaba a Zapata, asesinado en 1919 en Chinameca en una celada concebida por los jefes constitucionalistas Pablo González y Jesús Guajardo, pero destacaba la importancia del artículo 27 de la Constitución de Querétaro. La “declaración de que las tierras correspondían originariamente a la nación” y el “fraccionamiento de los latifundios”, así como las “varias aspiraciones obreras: jornada máxima, salario mínimo, seguros de invalidez y retiro, indemnización por accidentes de trabajo, participación de las utilidades”, recogidas en el artículo 123, eran, ni más ni menos, la puerta de acceso del principio de la revolución en el siglo xx latinoamericano.[12]

En su observación sobre la marcha, Mariátegui cometía algunos errores. Fechaba la caída del Gobierno de Díaz en 1912 y exageraba la tesis de un “compromiso” de Madero con los “científicos”.[13] Era muy severo con Carranza, a quien consideraba “carente de condiciones para realizar el programa de la revolución”, por su “calidad de terrateniente”, pero, muy a tono con la visión de Vasconcelos, atribuía a Álvaro Obregón el reparto agrario, el “régimen colectivista” de Felipe Carrillo Puerto en Yucatán y una “política prudente y organizadora” que había “normalizado la vida en México”.[14] No es un dato menor que el marxista Mariátegui en 1924 viera con buenos ojos el “reconocimiento mexicano por Estados Unidos” que propició el Gobierno obregonista.[15] Pero a juicio de Mariátegui, “la actividad más revolucionaria y trascendente del Gobierno de Obregón había sido su obra educacional”, encabezada por José Vasconcelos, “uno de los hombres de mayor relieve histórica en la América contemporánea”, quien había dirigido “una reforma extensa y radical de la instrucción pública”:[16]

Ha usado los más originales métodos para disminuir el analfabetismo; ha franqueado las universidades a las clases pobres; ha difundido como un evangelio de la época, en todas las escuelas y en todas las bibliotecas, los libros de León Tolstói y de Romain Rolland, ha incorporado en la ley de instrucción pública la obligación del Estado de sostener y educar a los hijos de los incapacitados y a los huérfanos; ha sembrado de escuelas, de libros y de ideas la inmensa y fecunda tierra mexicana.[17]

Cuando en 1926 estalla la guerra cristera, tras el intento del Gobierno de Plutarco Elías Calles de reforzar los elementos anticlericales del artículo 130 de la Constitución de 1917, Mariátegui reseña el conflicto religioso mexicano en la prensa peruana. Entiende equivocadamente el levantamiento cristero como una reacción conservadora de la clase latifundista, cuando, como han mostrado Jean Meyer y Moisés González Navarro, se trató de un movimiento popular: “Los cristeros no fueron gentes de Iglesia, católicos políticos, lacayos de los obispos ni instrumentos de la Liga”, escribió Meyer en su clásico La cristiada (1973).[18] De hecho, el marxista peruano lee el levantamiento cristero como una mera continuación de la revuelta del general Adolfo de la Huerta. La Cristiada es, para Mariátegui, el desplazamiento de la contrarrevolución al terreno religioso.

Pero, a la vez, el autor de Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana desconfía del Gobierno de Calles. No cree que sea el causante de la reacción, ya que se ha mostrado “más preocupado de la estabilización y afianzamiento del régimen que de su programa y origen revolucionarios”.[19] Lo que ha hecho Calles es ser congruente con la Constitución al aplicar el artículo 130 al Código Penal, los derechos de culto y la educación. Aun así, a Mariátegui, y esto también es curioso, le parecen excesivas algunas disposiciones del Gobierno mexicano, como la prohibición del uso del hábito religiosos fuera de los templos.[20]

En todo caso, el proyecto callista, al entender del peruano, se mantiene dentro de los límites del laicismo liberal, heredado de la tradición juarista del siglo xix. Límites que, según su pronóstico, serán rebasados por la propia lógica revolucionaria, que tiende al socialismo. “El laicismo en México –agrega Mariátegui en 1926– no tiene ya el mismo sentido que en los viejos Estados burgueses. Las formas sociales y políticas vigentes en México no representan una estación del liberalismo sino del socialismo”.[21] Y concluye: “ cuando el proceso de la revolución se haya cumplido plenamente, el Estado mexicano no se llamará neutral y laico sino socialista”.[22]

Todavía en el verano de 1928, cuando escribe una semblanza emotiva de Álvaro Obregón, luego de su asesinato a manos de José de León Toral en Ciudad de México, Mariátegui cree en el sentido socialista de la Revolución mexicana. Pero apenas unos meses después, en enero de 1929, aquella fe se ha desvanecido. Los ataques de Calles y el presidente Emilio Portes Gil contra las bases de la Confederación Regional Obrera de México (CROM) y el

entendimiento de su líder, Luis Morones, con el “Maximato”, convencieron a Mariátegui de que tanto el obregonismo como el callismo no pasaban de ser una modalidad reformista dentro del proyecto revolucionario mexicano. El cambio de percepción del marxista peruano con respecto a Obregón, y como veremos a Vasconcelos, estuvo relacionado con el reposicionamiento de la Internacional Comunista frente a la Revolución mexicana tras el VI Congreso en el verano de 1928 en Moscú. Ahora Mariátegui pondrá en duda aquel sentido socialista de la Revolución mexicana que bajo su entusiasmo obregonista y vasconcelista afirmaba apenas un año atrás:

El Estado mexicano no era, ni en la teoría ni en la práctica un Estado socialista. La revolución había respetado los principios y las formas del capitalismo. Lo que este Estado tenía de socialista consistía en su base política obrera. Por moderada que fuese su política, la CROM, como organización de clase, tenía que acentuar día a día su programa de socialización de la riqueza. Pero al mismo tiempo que la clase obrera, se solidificaba dentro del régimen creado por la revolución la clase capitalista. Y esta tenía en su favor una mayor madurez política. Los elementos pequeñoburgueses, los caudillos militares de la revolución, colocados entre las dos influencias, tenían que ceder regularmente a la influencia capitalista.[23]

A pesar de que Mariátegui, como fundador del PSP, de línea marxista-leninista, sintió la presión del VI Congreso de la Tercera Internacional Comunista, en el verano de 1928, su posición frente al nacionalismo revolucionario mexicano y latinoamericano fue mucho más flexible que la de otros marxistas de su generación, como el cubano Julio Antonio Mella, asesinado en Ciudad de México en enero de 1929. En una larga reseña sobre el libro del republicano español Luis Araquistáin La Revolución Mexicana: sus orígenes, sus hombres, su obra (1927), Mariátegui suscribía el juicio de Eudocio Ravines de que México entraba en un periodo “termidoriano”, sobre todo tras el asesinato de Obregón, y reiteraba, a tono con las tesis de Moscú, su “carácter democrático-burgués”.[24] Sin embargo, en otro artículo para Variedades en septiembre de 1929, sobre la campaña presidencial de su amigo José Vasconcelos, ponderaba las ventajas de este frente a Portes Gil:

Vasconcelos, en el poder, no haría más concesiones que Portes Gil al capitalismo y al clero. Hombre civil, ofrece mayores garantías que su contendor en el Partido Nacional Revolucionario, de actuar dentro de la legalidad, con sentido político liberal. Puesto que la Revolución mexicana se encuentra en un estadio de revolución democrático-burguesa, Vasconcelos puede significar contra la tendencia que acentúa el Partido Nacional Revolucionario un periodo de estabilización liberal. Vasconcelos, por otra parte, se ha apropiado del sentimiento antimperialista, reavivado en el pueblo mexicano por la abdicación creciente del Gobierno frente al capitalismo yanqui.[25]

Y concluía con este pasaje que tomaba distancia de ensayos suyos previos en los que imaginaba a Vasconcelos como emblema de la Revolución hispanoamericana, aunque sin dejar de respaldarlo a su manera:

El programa de Vasconcelos carece de todo significado revolucionario. El ideal político nacional del autor de La raza cósmica parece ser un administrador moderado. Ideal de pacificador que aspira a la estabilidad y el orden. Los intereses capitalistas sedimentados y sólidos están prontos a suscribir, en todos los países, este programa. Económica, social y políticamente es un programa capitalista. Pero desde que la pequeña burguesía y la nueva burguesía tienden al fascismo y reprimen violentamente el movimiento proletario, las masas revolucionarias no tienen por qué preferir su permanencia en el poder.[26]

Ese “pero” de Mariátegui, inconcebible en otros comunistas de su generación, reflejaba la evolución de la perspectiva mexicana del marxista peruano. Una evolución que se volvía autocrítica cuando en su última colaboración en Variedades, en marzo de 1930, semanas antes de su muerte, llamaba a abandonar las ilusiones sobre una deriva socialista de la Revolución mexicana. Probablemente el escritor pensaba en sí mismo cuando aludía a la frustración de la idea de México como la experiencia que instalaba el paradigma del cambio revolucionario en América Latina, a la altura de la tercera década del siglo xx:

México hizo concebir a apologistas apresurados y excesivos la esperanza tácita de que su revolución proporcionaba a la América Latina el patrón y el método de una revolución socialista, regida por factores esencialmente latinoamericanos, con el máximo ahorro de teorización europeizante. Los hechos se han encargado de dar al traste con esta esperanza tropical y mesiánica. Y ningún crítico circunspecto se arriesgaría hoy a suscribir la hipótesis de que los caudillos y planes de la Revolución mexicana conduzcan al pueblo azteca al socialismo.[27]

Mariátegui arropaba su desencanto con citas del escritor español Luis Araquistáin y del joven socialista peruano, Esteban Pavletich, pero erraba en su percepción del Maximato como un régimen fascista. Su crítica al grupo de la revista Crisol (Juan de Dios Bojórquez, Antonio Castro Leal, Daniel Cosío Villegas, Manuel Maples Arce, Fermín Revueltas, Diego Rivera, Jesús Silva Herzog…), donde el poblano Froylán C. Manjarrez, que había sido delahuertista y gobernador interino de su entidad, abogó por el "Estado regulador", estaba desenfocada. Mariátegui entendió la propuesta de un "Estado intermedio", entre el capitalista y el socialista, como estructura reguladora de la economía nacional, muy en sintonía con la ideología del Partido Nacionalista Revolucionario, como un equivalente del fascismo italiano.[28]

Cuando Manjarrez relacionaba esa idea del Estado regulador, que muy pronto comenzaría a ser asociada a la obra de John Maynard Keynes, con el constitucionalismo social de la República de Weimar, no hacía más que acreditar una visión histórica favorable al rebasamiento del patrón jurídico liberal del siglo xix. Mariátegui, que en más de una ocasión destacó las ventajas del liberalismo sobre el fascismo, no logró percatarse de que el giro fabiano que daba el nacionalismo revolucionario mexicano, en la generación de Crisol, también formaba parte de la reacción antifascista. Su reproche de que al intentar "definir y esclarecer la ideología de la Revolución mexicana", aquellos intelectuales reconocían carecer de ideología y, por tanto, no ser poseedores de una teoría y una práctica socialistas, acercaba al herético Mariátegui a la ortodoxia del Comintern.

En Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana y en la política intelectual de la revista Amauta, José Carlos Mariátegui partió de la premisa de que en la tercera década del siglo xx, después de las Revoluciones mexicana y rusa, en América Latina y el mundo, el liberalismo había agotado su rol revolucionario. Tanto en países en los que el liberalismo "había cumplido libremente su trayectoria", como en los que no, el "sentido revolucionario" de la ideología liberal se estaba perdiendo.[29] El socialismo aparecía en la obra de Mariátegui como una señal de los tiempos o como un horizonte mundial al que debían gravitar las sociedades latinoamericanas, con todos sus elementos distintivos, en el orden económico y social.

No era Mariátegui el único intelectual iberoamericano que pensaba de esa manera la crisis del liberalismo en aquellos años. José Ortega y Gasset, por ejemplo, sin ser marxista y con una visión crítica paralela del fascismo y el bolchevismo, escribía entonces que "era preciso superar el liberalismo del siglo xix", ya que la doctrina de los derechos naturales del hombre había sido pensada para una sociedad no organizada en torno a las "multitudes" u "aglomeraciones" del siglo xx.[30] El liberalismo, decía Ortega, tenía razón, "pero no toda la razón […], Europa necesita conservar su esencial liberalismo. Esta es la condición para superarlo".[31] No es muy diferente lo que sostenían el peruano en sus Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana y el madrileño en La rebelión de las masas.

Para Mariátegui la necesaria superación del liberalismo en el siglo xx no anulaba el rol revolucionario de esa ideología en el xix. De hecho, aquel rol aseguraba un sedimento jurídico y constitucional, indispensable para el tránsito socialista. En la historia de las ideas peruanas, Mariátegui reconocía la relevancia del "movimiento radical", encabezado por Manuel González Prada y otros, en especial, su lucha contra el centralismo, el militarismo y el poder de la Iglesia.[32] Sin embargo, el marxista descreía de los énfasis del anticlericalismo, en un gesto similar al que observamos en sus notas sobre la guerra cristera en México. "La mera agitación anticlerical –dirá– es estimada por el socialismo como un diversivo liberal burgués".[33]

La misma línea argumental seguirá el peruano en uno de sus textos más

polémicos, “Punto de vista antimperialista”, documento que la delegación del PSP presentó en la I Conferencia Comunista Latinoamericana de Buenos Aires, en junio de 1929. El ensayo, como es sabido, forma parte de la polémica de Mariátegui y los comunistas peruanos con Víctor Raúl Haya de la Torre, Luis Alberto Sánchez y otros ideólogos del APRA. Haya, Vasconcelos y Waldo Frank, tres defensores de la izquierda no comunista latinoamericana, habían sido presencias claves en la revista Amauta entre 1926 y 1927, con textos que llamaban constantemente al diálogo entre socialismo y nacionalismo.[34]

Hacia 1928 aquellos autores, menos Frank, pierden visibilidad en Amauta y comienzan a ser cuestionados en artículos de Mariátegui. Luis Alberto Sánchez, en su polémica con el marxista peruano, tenía razón en que el pluralismo vanguardista de Amauta impedía descifrar con claridad el proyecto doctrinal y político del socialismo mariateguista. Y llama la atención que en aquella polémica, en Mundial, en los primeros meses de 1927, la posición de Mariátegui haya sido a favor del indigenismo, una corriente que el marxismo más clasista siempre le disputó al populismo aprista, que defendía Sánchez.[35] Todavía a principios de 1927, Mariátegui no concebía el socialismo sin el indigenismo y el nacionalismo, dos proyectos de los que comenzará a tomar distancia a medida que se acercaba al Comintern.

Si en una de las “réplicas” a Sánchez, en marzo de 1927, Mariátegui sostenía que en América Latina, a diferencia de en Europa, el nacionalismo era necesariamente revolucionario, por la condición colonial de las repúblicas, año y medio después, en un editorial de Amauta, en septiembre de 1928, llamará a tomar con cautela las nociones de “revolución”, “nacionalismo revolucionario” o “antimperialismo” que no supongan un proyecto socialista.[36] Lo que ha sucedido por el camino es la fundación del Partido Socialista y su alineamiento con las tesis soviéticas, que refuerzan en Mariátegui la ruptura con su arielismo y vasconcelismo juvenil y con su entusiasmo por la Revolución mexicana:

La misma palabra revolución, en esta América de las pequeñas revoluciones, se presta bastante al equívoco. Tenemos que reivindicarla rigurosa e intransigentemente. Tenemos que restituirle su sentido estricto y cabal. La revolución latinoamericana será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será simple y llanamente, la revolución socialista. A esta palabra, agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis:

antimperialista, agrarista, nacionalista revolucionaria. El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos.[37]

Y agrega, este Mariátegui más cercano al Bujarin del Comintern que a Zapata o a Sandino:

La oposición de idiomas, de razas, de espíritus, no tiene ningún sentido decisivo. Es ridículo hablar todavía del contraste entre una América sajona materialista y una América latina, idealista, entre una Roma rubia y una Grecia pálida. Todos estos son tópicos irremisiblemente desacreditados. El mito de Rodó no obra ya –no ha obrado nunca– útil y fecundamente sobre las almas. Descartemos, inexorablemente, todas estas caricaturas y simulacros de ideologías y hagamos las cuentas, seria y francamente, con la realidad.[38]

Esa franca perspectiva, de ruptura con el populismo y el nacionalismo revolucionario, se plasma en el citado documento "Punto de vista antimperialista", sometido a los comunistas latinoamericanos en Buenos Aires. Ahí Mariátegui reiterará las tesis de VI Congreso de la Internacional Comunista contra el Kuomintang chino, que unos meses antes presentaba a Luis Alberto Sánchez como el ejemplo a seguir por el aprismo peruano. También descartaba el ejemplo de la Revolución mexicana, donde veía a "la pequeña burguesía pactando con el imperialismo yanqui".[39] Su rechazo al aprismo, como "movimiento demagógico populista", había llegado al extremo de subestimar la lucha de los sandinistas en Nicaragua, cuya "reacción patriótica" a la intervención militar de Estados Unidos "ganaba a una parte de la burguesía y la pequeña burguesía" para el antimperialismo populista.[40] La mayor limitación del sandinismo era, a juicio de Mariátegui, que abría las puertas de Centroamérica a la "propaganda aprista" y a la "desviación populista, caudillista y pequeñoburguesa del Kuomintang latinoamericano".[41]

Aun así, como prueba Flores Galindo, aquel alineamiento no estuvo exento de algunos flancos de resistencia al naciente estalinismo y, en especial, a su avanzada latinoamericana en Buenos Aires, presidida por Victorio Codovilla y Rodolfo José Ghioldi. Estos líderes del comunismo argentino habían participado

en el VI Congreso de la Internacional en Moscú, en 1928, donde se estigmatizó el populismo latinoamericano a la vez que, contradictoriamente, se decretaba que en América Latina, por su condición neocolonial o semifeudal, no había condiciones para la revolución socialista.[42] Mariátegui que, a través de sus representantes en el Congreso moscovita, Julio Portocarrero y Hugo Pesce, defendió ya no la posibilidad, sino la realidad de la revolución socialista en América Latina, decidió compartir, en Buenos Aires, el rechazo soviético al aprismo peruano y al nacionalismo revolucionario mexicano.

La heterodoxia y la autonomía de Mariátegui se resguardaban por medio de un programa que, a pesar de su enfoque clasista, apostaba por la defensa de las libertades públicas en Perú y América Latina. Durante el proceso de constitución del PSP, en octubre de 1928, y de diseño y redacción de sus “principios programáticos” y “reivindicaciones inmediatas”, el marxista peruano tuvo mucho cuidado en darle un lugar prioritario al “reconocimiento amplio de la libertad de asociación, reunión y prensa obreras”, del “derecho a huelga para todos los trabajadores”, de la abolición de la “conscripción vial”, la “ley de vagancia” y el trabajo forzado, así como de la defensa de todas las conquistas del derecho laboral, desde la jornada de ocho horas y el salario mínimo hasta el seguro social, la recuperación de tierras comunales y la enseñanza gratuita.[43] En su dimensión programática, el PSP de Mariátegui seguía siendo leal a la herencia de la Revolución mexicana y su Constitución de 1917.

Pero la independencia del marxista peruano, frente al Comintern y el naciente estalinismo, también se plasmaba por medio de una simpatía cada menos desinhibida hacia lo que a esa altura ya se perfilaba como la oposición de izquierda a Stalin y el aparato del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS). A principios de los años veinte, desde Europa, Mariátegui siguió de cerca el proceso de radicalización comunista de los partidos socialdemócratas occidentales. En Italia, Francia, Alemania, España, Estados Unidos e, incluso, Japón, Mariátegui observaba las crecientes fricciones entre las corrientes reformistas y revolucionarias, socialdemócratas y comunistas. En Italia, Mariátegui reseñaba los Congresos de Bolonia en 1919 y de Livorno en 1921, en los que constataba la influencia del bolchevismo ruso. Sus simpatías estaban con los comunistas (“el ingeniero Bordiga, el abogado Terracini, el profesor Graziadei, el escritor Gramsci”), pero elogiaba los esfuerzos centristas de Giacinto Menotti Serrati por mantener la unidad.[44]

En Francia, Gramsci observaba el mismo cisma. Tras el Congreso de Tours, en

1920, la vieja burocracia y la vieja élite parlamentaria del Partido Socialista (Léon Blum, Paul-Boncour, Jean Longuet…) no quiso sumarse a la Tercera Internacional y permaneció leal a la Sección Francesa de la Internacional Comunista. En cambio, una mayoría socialista se sumó al comunismo con Jean Jaurès y L'Humanité. En el Congreso de Grenoble de 1924, aquella fisura se agrandó y el marxista peruano ponderaba la dilatación de un centrismo "democrático" que buscaba distanciarse, a la vez, del conservadurismo y del bolchevismo. Esta simpatía juvenil de Mariátegui por algunas voces de la socialdemocracia, como Rudolf Hilferding y Karl Kautsky, a quienes defendía frente a la "mordaz excomunión y descalificación" de Zinóviev y la extrema izquierda, o como el estadounidense Eugene Debs y el español Pablo Iglesias, a quien dedicó un brillante obituario en Variedades en 1925, preparó a Mariátegui para comprender el nacimiento de la oposición antiestalinista a fines de la década.[45]

En su lectura de la Revolución rusa las simpatías de Mariátegui estuvieron siempre con el núcleo leninista del bolchevismo: Zinóviev, Kámenev, Ríkov… Pero también se identificó muy temprano con León Trotski, por su papel de organizador político y militar de la revolución y por sus escritos sobre arte, cultura e historia. Luego de la muerte de Lenin, los dos líderes de la naciente Unión Soviética que más atraen a Mariátegui son Zinóviev y Trotski, aunque hubiera sido, o precisamente por haber sido, un disidente del bolchevismo antes de 1917. De Zinóviev admiraba su defensa apasionada de la Tercera Internacional y su capacidad casi industrial para producir panfletos, al punto de llegar a "comparar la producción de panfletos de Zinóviev con la producción de automóviles de Ford".[46] De Trotski, su virtuoso desdoblamiento entre un rol "marcial" y "napoleónico" de "generalísimo" del Ejército Rojo, y su rol de "filósofo", "historiador" y "crítico" de la revolución.[47]

Si bien los juicios de Mariátegui sobre Trotski eran cuidadosos, la idea central que extraía del trotskismo y de la oposición de izquierda, esto es, la "necesidad de un régimen de democracia obrera", era compartida por el peruano.[48] La democracia obrera era, también para Mariátegui, el antídoto contra la burocratización del socialismo. En 1925, el peruano pensaba que la destitución de Trotski y sus compañeros (Piatakov, Preobrazhenski, Sapromov, Rádek…) era reversible porque la cúpula del partido (Stalin, Zinóviev, Kámenev, Ríkov…) compartía la tesis de la democracia obrera. Tres años después, en un artículo publicado en Variedades, cuando se verifica la expulsión del partido, no solo de Trotski, sino de Zinóviev, ya a Mariátegui no le cabe duda que el proceso es

irreversible e intenta dar una explicación al público peruano.

La explicación que ofrece es que Trotski es demasiado occidental para la conducción del socialismo ruso. Su defensa de Trotski es evidente: el trotskismo, dice, "tiene una función útil en la política soviética".[49] Pero la "fluencia desbordada e indócil de la realidad rusa" demanda otro tipo de líder: Stalin. Un "eslavo puro" que "pertenece a una falange de revolucionarios que se mantuvo siempre arraigada al suelo ruso".[50] Trotski, por sus exilios y su refinada cultura europea, no era el candidato ideal para suceder a Lenin, como tantos bolcheviques, incluido el propio Mariátegui, llegaron a pensar, a sabiendas de que Trotski era, en realidad, un leninista de última hora. En sus últimos textos sobre el comunismo ruso, Mariátegui hace un esfuerzo enorme por convencerse a sí mismo de que la represión contra los más cercanos colaboradores de Lenin era inevitable para la estabilidad y la solidez del proyecto.

La lógica que justificaría aquellas purgas la encontraba Mariátegui en los lineamientos trazados por Zinóviev y la Tercera Internacional. El peruano defendía como uno de los principales legados del liderazgo de Zinóviev en el Comintern la insistencia de que la causa del socialismo debía extenderse a Asia y América Latina, tomando en cuenta el diverso ritmo de desarrollo capitalista en esas regiones. La gran limitación de la Segunda Internacional había sido su eurocentrismo, su acción "limitada a los hombres de raza blanca".[51] Recurriendo, una vez más, a Ortega y Gasset, Mariátegui afirmaba que la nueva generación marxista tenía el deber de impulsar el socialismo fuera de las fronteras del Occidente capitalista.

Para ello se requería un conocimiento de las estructuras económicas, sociales y culturales de las diversas regiones del mundo. Si Stalin se explicaba por el contexto ruso, la revolución latinoamericana debía encontrar su propia forma, dentro del proyecto socialista mundial. Es ahí, en el punto de mayor aproximación conceptual a José Vasconcelos y la Revolución mexicana y a Víctor Raúl Haya de la Torre y el APRA, donde Mariátegui, presionado por la pertenencia a la Tercera Internacional, debió enfrentarse al populismo. En todo caso, siempre será estimulante constatar que en algunos tópicos centrales, como el de la importancia del mito, Mariátegui estaba más cerca del naciente populismo latinoamericano que del marxismo cientificista de Moscú.

Aquella ponderación del papel del mito en la cultura moderna no era únicamente resultado de su postura frente a la "cuestión indígena" –en la que repitió algunos

prejuicios posétnicos de sociólogos evolucionistas como Vilfredo Pareto o de marxistas ortodoxos como Nicolái Bujarin en su manual de materialismo histórico, criticado por Gramsci–, sino de la familiaridad que alcanzó con pensadores como Henri Bergson y Georges Sorel.[52] Hay en Mariátegui, como en José Vasconcelos, Alfonso Reyes y Pedro Henríquez Ureña, una reacción contra el positivismo que lo hacía descreer del determinismo evolucionista. Esa prevención lo inclinó, de la mano de Sorel, pero también de Romain Rolland y Henri Frank, a una valoración positiva de la función del mito en las sociedades contemporáneas. Ya en un artículo en Mundial en 1925 afirmaba: “La fuerza de los revolucionarios no está en la ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad”. Y concluía: “Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del mito”. En un conocido pasaje de Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, volverá a la idea en una reflexión distintiva del talento de Mariátegui:

El pensamiento racionalista del siglo xix pretendía resolver la religión en la filosofía. Más realista, el pragmatismo ha sabido reconocer al sentimiento religioso el lugar del cual la filosofía ochocentista se imaginaba vanidosamente desalojarlo. Y, como lo anunciaba Sorel, la experiencia histórica de los últimos lustros ha comprendido que los actuales mitos revolucionarios o sociales pueden ocupar la conciencia profunda de los hombres con la misma plenitud que los antiguos mitos religiosos.[53]

La idea está tomada directamente de las Reflexiones sobre la violencia (1908) de Sorel, pero le permitía a Mariátegui abordar la dimensión simbólica del socialismo andino, inalcanzable desde la perspectiva propiamente marxista-leninista.[54] Esta ruta hermenéutica le permitía tomar distancia, a la vez, del liberalismo anticlerical o laico del siglo xix y del socialismo más ortodoxo o cientificista. Una doble negación que, nuevamente, lo acercaba Haya de la Torre, el APRA y el populismo, pero que su lealtad a la Tercera Internacional le impedía reconocer. La revolución, concluía Mariátegui, debía ser mundial, pero su alma se manifestaba de manera diversa, según las tradiciones y vanguardias de cada nación y cada cultura.

El concepto de revolución en José Carlos Mariátegui se afinó en algunos de sus

últimos escritos, rescatados por Ricardo Melgar Bao y Manuel Pasara Pasara. Lo mismo cuando apuntaba que desde una perspectiva plenamente marxista la "mera agitación anticlerical" debía verse como "diversivo liberal burgués", que cuando en concordancia con Paul Lafargue condenaba las leyes contra la vagancia o cuando defendía el cooperativismo "espontáneo" sin estar "subordinado al desenvolvimiento de la acción sindical", Mariátegui se colocaba en una izquierda socialista que claramente rebasaba los dogmas de los partidos comunistas subordinados al Comintern.[55]

Ese rebasamiento estuvo relacionado con las condiciones autónomas en que se desarrolló el proyecto partidario de Mariátegui y, también, con el desencuentro con el Comintern que vivieron sus seguidores. Como recuerda Alberto Flores Galindo en el clásico La agonía de Mariátegui, su organización, que había sido inscrita en la Tercera Internacional con el nombre de Partido Socialista, fue rebautizada como Partido Comunista Peruano apenas un mes después de la muerte del líder fundador.[56] Comunistas peruanos prosoviéticos como Eudocio Ravines y Jacinto Paiva fueron respaldados por el poderoso Victorio Codovilla desde Buenos Aires.

Las intensas y breves vida y obra de José Carlos Mariátegui, como las de Mella, se truncan justamente en el momento en que comienza el giro frentista de la política internacional de Moscú. Con frecuencia ese giro al frentismo ha sido descrito como un paso de avance hacia una mayor flexibilidad en las alianzas políticas, pero lo cierto es que la nueva línea antifascista y colaboracionista, que acabaría formulada en la III Conferencia de Partidos Comunistas Latinoamericanos de 1934, en Moscú, preservó el rechazo a las corrientes "izquierdistas" del trotskismo y el anarquismo, a la vez que se enmarcaba en el "socialfascismo" a todas las tendencias socialistas o nacionalistas revolucionarias, críticas de Moscú, como las impulsadas por Juan B. Justo en Argentina, Marmaduke Grove en Chile o Haya de la Torre en Perú.[57]

Si bien no faltaron voces que llamaban a ser más cuidadosos con el APRA, los ataques contra "mariateguistas" peruanos y "recabarrenistas" chilenos eran frecuentes.[58] Lo que sí quedaría claro a partir de entonces es que los partidos comunistas se volcarían sobre el campo intelectual latinoamericano para atraer el apoyo de escritores y artistas, académicos y periodistas. En las intervenciones del soviético G. Skalov, jefe de la Sección de América Latina, y de líderes comunistas de la región como el argentino Rodolfo Ghioldi, se trató el tema.[59] Las empresas culturales y editoriales de los comunistas, estudiadas por Adriana

Petra para Argentina y Carlos Illades para México, adquirieron un impulso enorme a partir de entonces.[60]

Lo que resulta indudable, a partir de aquella reorientación de la estrategia comunista en América Latina en los años treinta, es que la opción revolucionaria perdió fuerza entre los actores políticos aliados de Moscú, mientras ganaba respaldo dentro de izquierdas más cercanas al nacionalismo, el populismo o diversas modalidades de socialismo. Ese avance del reformismo y la apuesta por la institucionalidad democrática en la órbita de los partidos comunistas prosoviéticos relegaron por mucho tiempo la teoría mariateguista de la revolución latinoamericana.

1 Flores Galindo 1980, pp. 21-24.

2 Mariátegui, 2007, p. 48.

3 Ibíd., pp. 35-40

4 Ibíd., p. 47.

5 Sobre el frentismo de Lombardo, Codovila y Roca, véase Löwy, 2007, pp. 167-169, 176-178 y 181-184.

6 Mariátegui, 1979, p. 281.

7 Ibíd., p. 283

8 Ibíd.

9 Ibíd.

10 Ibíd., p. 284

11 Ibíd., pp. 285 y 286.

12 Ibíd., p. 286.

13 Ibíd., p. 285.

14 Ibíd., p. 286

15 Ibíd.

16 Ibíd.

17 Ibíd.

18 Ibíd., p. 287; Meyer, 1973, vol. I, pp. 9, 52-56 y 97-125; González Navarro, 2000, p. 15.

19 Ibíd.

20 Ibíd., p. 288.

21 Ibíd.

22 Ibíd.

23 Ibíd., p. 292.

24 Ibíd., pp. 294 y 295.

25 Ibíd., pp. 298 y 299.

26 Ibíd., p. 299.

27 Ibíd., p. 300.

28 Ibíd., p. 301.

29 Mariáregui, 2007, p. 173.

30 Ortega y Gasset, 2014, p. 156.

31 Ibíd., p. 157.

32 Mariátegui, 2007, p. 173.

33 Ibíd., p. 174.

34 Véase, por ejemplo, Haya de la Torre, 1926a, pp. 12 y 13; Haya de la Torre, 1926b, pp. 3 y 4; Vasconcelos, 1926, pp. 13-16; Vasconcelos, 1927, pp. 22 y 23.

35 Mariátegui, 1979, pp. 223-228 y 259-263.

36 Ibíd., p. 227, 266 y 267.

37 Ibíd., pp. 266 y 267.

38 Ibíd., p. 267.

39 Ibíd., p. 275

40 Ibíd., p. 276.

41 Ibíd.

42 Esta interpretación es compartida por autores ubicados en antípodas ideológicas como Rangel, 2015, pp. 164-172 y Kohan, 2000, pp. 101 y 102.

43 Ibíd., pp. 271 y 272.

44 Ibíd., pp. 185 y 186.

45 Ibíd., pp. 192-195 y 197-202.

46 Ibíd., p. 207.

47 Ibíd., pp. 210-212.

48 Ibíd., pp. 213 y 214.

49 Ibíd., p. 219.

50 Ibíd.

51 Ibíd., p. 209.

52 Ibíd., pp. 232-236.

53 Mariátegui, 2007, p. 174.

54 Sorel, 1970, pp. 29 y 30.

55 Melgar Bao y Pasara Pasara (eds.), 2018, pp. 32, 34 y 43. Sobre la heterodoxia de Mariátegui, véase Aricó (ed.), 1978, pp. 3-52 y 117-62; Marchena (ed.), 1988, “Introducción”, pp. 13-25; Quijano, 1982, pp. 51-57 y 87-90; Terán, 1985, pp. 83-100 y 110-115

56 Flores Galindo, 1980, p. 108.

57 Schelchkov, 2018, p. 6.

58 Ibíd., p. 10.

59 Ibíd., pp. 5 y 12.

60 Petra, 2017, pp. 39-56; Illades, 2018, pp. 59-78.

SEGUNDA PARTE

Variantes del nacionalismo revolucionario

Centroamérica y el Caribe conforman la región que de manera más inmediata sintió el efecto de contagio de la Revolución mexicana en la tercera década del siglo xx. En algunos países de esa cuenca, como Venezuela, Guatemala y Cuba, se establecieron dictaduras con evidentes subsistencias del Porfiriato, como la de Juan Vicente Gómez, Manuel Estrada Cabrera y Gerardo Machado. Pero también en el Gran Caribe, a principios del siglo xx , el intervencionismo militar norteamericano y la expansión territorial de las compañías comercializadoras de frutos, especialmente de la United Fruit Company, generaron una resistencia nacionalista que adaptó el programa revolucionario mexicano a nuevas condiciones económicas y sociales.

Entre fines de los años veinte y principios de los treinta, estallaron revoluciones en Nicaragua, El Salvador y Cuba, además de constantes campañas internacionales de la izquierda socialista o nacionalista contra la injerencia de Estados Unidos en la región, sobre todo en relación con el canal de Panamá, las incursiones militares en Nicaragua y la disputa territorial entre Guatemala y Honduras, en la que jugó un papel central el secretario de Estado del Gobierno de Calvin Coolidge, Frank Billings Kellogg. Dos de los principales líderes de la izquierda latinoamericana, el cubano Julio Antonio Mella, y el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre, viajaron a Guatemala en 1927 y 1928, respectivamente, y fueron expulsados de ese país por el Gobierno militar de Lázaro Chacón González. El primero viajó a fundar la Liga Antimperialista guatemalteca y el segundo a difundir las ideas del APRA y denunciar las violaciones de la soberanía nacional en Centroamérica.

Aquella efervescencia revolucionaria se reflejaba intelectualmente en la revista Repertorio Americano, en San José, Costa Rica, encabezada por Joaquín García Monge. Algunos de los mayores intelectuales e ideólogos de la Revolución mexicana, como José Vasconcelos, Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes, y algunos de sus interlocutores en Suramérica, como José Ingenieros, Manuel Ugarte o Alfredo Palacios, eran presencias reconocibles en la publicación.[1] En Repertorio Americano, el cubano Raúl de Cárdenas publicó una serie de artículos bajo el título de “Preponderancia de los Estados Unidos en el mar Caribe” (1921), tomada de la revista Cuba contemporánea, que alertaban sobre

el avance de la hegemonía norteamericana y asignaban a aquella publicación centroamericana el rol de cuestionar las amenazas a la autodeterminación de los pueblos caribeños.[2]

La idea reaparece en la conferencia de Henríquez Ureña, en la Universidad de Minnesota, Las islas del mar Caribe y la doctrina Monroe, en la que se definía a toda la región como "playas del Caribe" de esta manera: "Parte de México, las seis repúblicas de la Centroamérica, Colombia, Venezuela, colonias inglesas, francesas, holandesas, norteamericanas (y hasta hace poco danesas) y tres países insulares independientes: Cuba, Haití y Santo Domingo".[3] El dominicano llamaba a los intelectuales y políticos de ambas Américas a voltear los ojos al Caribe y dar con una forma de convivencia en esa región que pusiera fin a la constante limitación de las soberanías nacionales. El papel del México revolucionario, bajo el Gobierno de Álvaro Obregón, sería decisivo en ese ejercicio de equilibrio.

Repertorio Americano adelantó algunas de las ideas de revolución que se pondrían en práctica pocos años después, cuando Augusto César Sandino se levanta en armas contra la ocupación norteamericana. Las Revoluciones nicaragüense, salvadoreña y cubana serán tres eventos de propagación y reformulación de la idea revolucionaria en Centroamérica y el Caribe. En ese proceso migratorio de la práctica revolucionaria, algunas premisas de la ideología nacionalista mexicana se escoraron hacia una perspectiva confrontacional con Estados Unidos o se mezclaron con postulados socialistas y populistas, favorables o no a la hegemonía de Moscú sobre la izquierda latinoamericana. La lucha de Sandino y Farabundo Martí en Centroamérica, así como la Revolución de 1933 en Cuba, fueron, también, escenarios de la tensión entre aquellas izquierdas.

Repertorio Americano, así como la Unión Latino Americana, creada en Buenos Aires en 1923, y su revista Renovación, ambas estudiadas por Alexandra Pita González, fueron proyectos difusores de una ideología renovadora, claramente vinculada al impacto de la Revolución mexicana en el sur del continente.[4] Muchos de los enunciados de aquel discurso –juvenilismo, antimperialismo y latinoamericanismo–, adelantados en la obra intelectual de José Enrique Rodó, José Ingenieros, Manuel Ugarte, Francisco García-Calderón y José Vasconcelos, se activaron durante procesos políticos concretos como las revoluciones centroamericanas, en Nicaragua y El Salvador, y el movimiento social y político contra la dictadura de Gerardo Machado en Cuba.

El lenguaje de Augusto César Sandino verbaliza un nacionalismo antiestadounidense que, difícilmente, se encuentra en el discurso revolucionario mexicano. No hay en Zapata o en Villa, por mencionar a dos de los líderes más populares de México, esa representación tan negativa de los Estados Unidos o de los norteamericanos. Luego de su regreso a Nicaragua, en 1926, tras unos años como trabajador en empresas petroleras de Veracruz, Sandino respaldó al Ejército Liberal nicaragüense en su lucha contra el Gobierno golpista de Emiliano Chamorro Vargas, artífice, siendo embajador en Estados Unidos, del impopular Tratado Bryan-Chamorro de 1914, que concedía a Washington el derecho a construir un canal interoceánico en Nicaragua. La guerra civil entre liberales y conservadores, en 1926, rápidamente derivó en una nueva intervención militar de Estados Unidos, que envió miles de marines a secundar a los conservadores. Cuando en mayo de 1927, el líder liberal José María Moncada pacta con el enviado de Estados Unidos, Henry L. Stimson, Sandino decide continuar la lucha contra los ocupantes extranjeros. La guerra civil se transforma en una revolución nacionalista.[5]

Aunque Sandino cargaba con una experiencia en luchas agrarias, mineras y sindicales como trabajador de la United Fruit Company en Nicaragua y de las petroleras en Veracruz, su plataforma ideológica se presenta, centralmente, como nacionalista. Sin embargo, a medida que su movimiento despierta el entusiasmo de la izquierda mundial, la Revolución nicaragüense va integrándose en las redes del aprismo, de la LADLA y su Congreso en Bruselas y, también, del comunismo del Comintern, a través del PCM. Una lectura de la documentación programática originaria de Sandino, entre 1926 y 1927, nos persuade del énfasis nacionalista de un discurso en que el propio agrarismo se subordina a la conquista de la soberanía nacional.

Huellas del lenguaje aprista y del legado de la Revolución mexicana se leen en cartas de 1926, en las que recuerda la gesta del gran país mesoamericano, o en un temprano manifiesto de julio de 1927 desde el Mineral de San Albino, en Nueva Segovia, donde se dirigía a “los nicaragüenses, a los centroamericanos y la raza indohispana”.[6] La defensa de la integridad de la nación nicaragüense era

más que suficiente para reclamar la legitimidad de la revolución: "El vínculo de nacionalidad me da el derecho a asumir la responsabilidad de mis actos, sin importarme que los pesimistas y los cobardes me den el título que a su calidad de eunucos más le acomoda".[7] El nacionalismo completaba el liberalismo, ya que la lucha contra el ocupante extranjero depuraba moralmente el bando revolucionario: "La revolución liberal está en pie y hoy más que nunca está fortalecida porque solo quedarán en ella los elementos que han dejado aquilatado el valor y abnegación de que se halla revestido todo liberal".[8]

Como en México, subsistía entonces en Centroamérica un liberalismo decimonónico que, mezclado con el patriotismo agrario y el honor militar, convertía al Ejército en una institución proclive a la ideología revolucionaria. En Sandino, esa ideología era constantemente revestida por una retórica moralista, que asociaba el intervencionismo con el saqueo de los recursos naturales, el contrabando de minerales y el robo de la riqueza nacional. Con nombre y apellidos, el líder nicaragüense denunciaba a los empresarios norteamericanos: "El americano Alexander, que vive en Murra, departamento de Nueva Segovia, tiene varios años de ser contrabandista de oro, lo cual le produce pingües utilidades, para darse una vida regalada de nabab, extorsionando al proletariado minero".[9] O Chas Butters, "americano, que tiene vatios años de hacerse llamar dueño de la mina de San Albino, defraudador del salario de mis compatriotas, a quienes obliga a trabajar doce horas diarias, pagándoles vales de desde cinco pesos hasta un centavo".[10] En la lucha, Sandino tuteaba al "invasor aventurero" y lo maldecía por "pirata", como en su famosa carta al capitán de los marines G. D. Hatfield:

¿Quién eres tú miserable lacayo de Wall Street, que con tanto descaro amenazas a los hijos legítimos de mi patria, así como a mí? ¿Acaso crees que están en el corazón de África, para venirnos a imponer tu capricho por el solo hecho de que eres sicario de Coolidge? No, degenerado pirata, tú no puedes decir ni quien es tu padre, ni cuál es tu legítimo idioma… O te llenas de gloria matando a un patriota, o te haré morder el lodo tal como lo demuestra el sello oficial de mi ejército.[11]

Sandino hacía constantes llamados a la lucha "a sus hermanos de raza" y

postulaba un marco integrador o supraclasista para el nacionalismo revolucionario: “Todo nicaragüense verdaderamente patriota está obligado a defender voluntariamente el decoro de la nación”.[12] Pero también sugería una cultura de clase, en frases que certificaban el apoyo que comenzaba a recibir de la izquierda comunista norteamericana, europea y, sobre todo, latinoamericana, a través del Comité Manos Fuera de Nicaragua, en el que que jugaron un papel central el cubano Julio Antonio Mella, el peruano Jacobo Hurwitz y la LADLA. Escribía Sandino en 1927: “Para mí no quiero nada; soy artesano, mi martillo repercute en el yunque a gran distancia, y habla todos los idiomas en materia de trabajo. No deseo nada, solo la redención de la clase obrera”.[13] Acto seguido, reiteraba su “fe en Dios” y esgrimía el argumento de la “raza indohispana” para reforzar el enunciado nativista, que llegaba a extremos retóricos como el siguiente:

Venid gleba de morfinómanos, venid a asesinarnos a nuestra propia tierra, que yo os espero a pie firme al frente de mis patriotas soldados, sin importante el número de vosotros; pero tened presente que cuando esto suceda, con la obstrucción de vuestra grandeza trepidará el Capitolio de Washington, enrojeciendo con nuestra sangre la esfera blanca que corona vuestra famosa White House, antro donde maquináis vuestros crímenes.[14]

Había en Sandino un republicanismo cristiano, consistentemente enfrentado a la avaricia y el despojo del intervencionismo económico y militar de Estados Unidos. Pero el forcejeo de las redes internacionales de la izquierda, en el entorno de Sandino, llevaban al líder nicaragüense a privilegiar el diálogo con el México revolucionario y los Gobiernos latinoamericanos. La oposición sandinista al canal interoceánico no era intransigente: si la “civilización exigía” dicha obra, entonces debía garantizarse que la inversión no fuera mayoritariamente norteamericana, por medio de una mitad del valor total de la inversión, en capitales latinoamericanos, y la otra mitad, repartida entre los “demás países del mundo que deseen tener acciones en dicha empresa”, sin excluir a Estados Unidos.[15] El “progreso”, dirá en otro momento, no debe estancarse, pero no a costa de la “civilización del despojo”.[16]

En 1928, cuando se reúne en La Habana la VI Conferencia Panamericana, a la

que asistió el presidente de Estados Unidos Calvin Coolidge, Sandino envía diversos mensajes en los que enfatiza que su resistencia a la ocupación militar no afecta “a ningún Gobierno de nuestras repúblicas hermanas” e inscribe su lucha dentro de la causa bolivariana de la integración de América Latina.[17] A tono con los artículos de Carleton Beals en The Nation, el líder nicaragüense intenta enmarcar más explícitamente su ideología en el nacionalismo revolucionario, estableciendo más claras distancias con el comunismo internacional. El “Decreto de confiscación de bienes norteamericanos”, la carta de Froylán Turcios donde habla del “oro corruptor que ha carcomido las conciencias y maniatado las intelectualidades de América Latina”, y su mensaje a “A los gobernantes de América”, de agosto de 1928, forman parte de una documentación en la que sería perceptible un alineamiento del sandinismo con la izquierda no comunista latinoamericana.[18] El referente doctrinal de la solidaridad con América Latina, según Sandino, debería ser México:

La célebre Doctrina Carranza expresa que México tiene, por su posición geográfica, que ser –y en realidad lo es– el centinela avanzado del hispanismo en América. ¿Cuál será la opinión del actual Gobierno mexicano respecto a la política que desarrollan los yanquis en Centroamérica? ¿Acaso no habrán comprendido los Gobiernos de Iberoamérica que los yanquis se burlan de su prudente política adoptada en casos como el de Nicaragua?[19]

Sandino sabía que el Gobierno mexicano de Plutarco Elías Calles, un aliado suyo desde 1926, había asistido al Congreso Panamericano de La Habana. Pero sabía también que la posición de México, incluso en los momentos más contemporizadores de los sucesores de Calles, Emilio Portes Gil y Pascual Ortiz Rubio, intentaba ejercer un contrapeso al intervencionismo de Washington por medio de la que pronto sería la Doctrina Estrada, en contra del reconocimiento de la legitimidad de Gobiernos surgidos de revoluciones. De ahí que la posición del revolucionario nicaragüense fuera más cercana a quienes, como los mexicanos y los apristas, apostaban por una gran alianza latinoamericanista contra Washington. Lo dirá Sandino en un texto de 1929, en el que se refiere textualmente a las dictaduras de Juan Vicente Gómez en Venezuela, Augusto Leguía en Perú y Gerardo Machado en Cuba:

Por eso es que, para formar un frente único y contener el avance del conquistador sobre nuestras patrias, debemos principiar a darnos a respetar nuestra propia casa, y no permitir que déspotas sanguinarios como Juan Vicente Gómez y degenerados como Machado, Leguía y otros, nos ridiculicen ante el mundo como lo hicieron en la pantomima de La Habana.[20]

Meses después, en un contexto en que se produce la ruptura entre estalinistas y populistas, formalizada en las tesis de la I Conferencia Comunista Latinoamericana de Buenos Aires, en 1929, Sandino llamará a que dicha alianza se traduzca en una "federación de la nacionalidad indolatina de América", ni más ni menos que el llevado y traído partido continental de Haya de la Torre, cuestionado por Mella y Mariátegui.[21] Su proyecto de una Conferencia de Representantes de la Nacionalidad Latinoamericana, donde se reunirían delegados de veintiún Estados latinoamericanos, fue un intento de proyectar, en el terreno diplomático, la red de solidaridad con su lucha, que se había expandido por la región.[22] Su largo viaje a México, entre el verano de 1929 y la primavera de 1930, estuvo relacionado con esos esfuerzos diplomáticos, justo en el momento en que Genaro Estrada, desde la Cancillería mexicana, comenzaba a elaborar el proyecto sobre la legitimidad de regímenes revolucionarios en América Latina, que se presentaría a la Sociedad de Naciones.

Las cartas de Sandino al presidente Emilio Portes Gil reflejan la ambigüedad de quien agradece la ayuda de México pero la considera insuficiente. Desde Mérida, Yucatán, Sandino escribe: "El espíritu radioso de Juárez ha iluminado mis pasos por las montañas".[23] Pero pronto dice al presidente: "Hasta en estos momentos, señor presidente, no he visto ni en lo más mínimo el principio para que las aspiraciones que me impulsaron a venir a México puedan ser llenadas".[24] Siente que el Gobierno mexicano lo elude, a pesar de brindarle apoyo para su residencia en Yucatán, e insiste en que México, por su experiencia histórica y su liderazgo revolucionario, "no puede permitir que la piratería yanqui colonice Centroamérica".[25] Durante la estancia en México, Sandino también entra en contacto con Hernán Laborde, el nuevo secretario general del PCM.[26]

El viaje a México fue utilizado por medios de la derecha centroamericana para desacreditar a Sandino con la noticia de que las redes del comunismo y el

antimperialismo le habían pagado sesenta mil dólares para abandonara la lucha. Sandino discute el tema con Laborde y escribe también a "Willi" Münzenberg y Henri Barbusse, dos importantes figuras de la LADLA, que tuvo su segundo congreso en Frankfurt a fines de 1929. En sus cartas, Sandino pide explicaciones sobre las calumnias en torno a su retiro del combate, pero también asegura que su Ejército ha "adoptado las resoluciones del Congreso Antimperialista".[27] Esto era bastante contradictorio con su propio lenguaje integracionista, ya que el aprismo peruano y el nacionalismo revolucionario mexicano eran englobados, por la corriente más prosoviética de la izquierda comunista latinoamericana, dentro del llamado "socialfascismo", es decir, la supuesta alianza entre socialdemócratas y fascistas.

En su propia carta al Congreso Antimperialista de Frankfurt, desde Veracruz, Sandino hacía un relato de la lucha contra la ocupación norteamericana que no recurría al enfoque de clase contra clase, predominante en el Comintern y en la corriente hegemónica de la LADLA.[28] Su regreso a Las Segovias está marcado por la imposibilidad de unificar todas las fuerzas revolucionarias nicaragüenses, que en su interior reflejaban la propia fractura de la izquierda internacional. Las campañas militares de Sandino como "jefe supremo de la revolución", entre 1930 y 1933, se verán acompañadas de una estrategia de movilización y propaganda enfocada en la unidad nacional contra la intervención extranjera.[29] Consciente de la imposibilidad de una unificación latinoamericana, apuesta en sus últimos años por una integración de las fuerzas nacionalistas centroamericanas, pero choca con la nueva agenda antipopulista del estalinismo regional.

A medida que arreciaba la lucha, el pensamiento de Sandino iba adquiriendo un tono místico, cristiano y teosófico, que interactuaba con el nacionalismo revolucionario. En su famoso manifiesto "Luz y Verdad", desde El Chipotón de Las Segovias, en febrero de 1931, Sandino llena el texto de mayúsculas como Universo, Dios, Naturaleza, Amor, Espíritu, Justicia Divina y Juicio Final, para anunciar que, en el lapso de un siglo, deberá producirse una hecatombe emancipadora, por la cual todos los pueblos oprimidos se levantarán en armas contra el imperialismo. El profetismo de Sandino mezclaba la idea marxista de la explosión proletaria con las tesis de Helena Blavatsky sobre la unidad del espíritu universal. Ese mestizaje ideológico, reflejo de una estrategia incluyente de la liberación nacional, le enajenó el apoyo del comunismo centroamericano.

En buena medida, los orígenes de la revuelta comunista de 1932 en El Salvador,

están relacionados con aquella fractura. Agustín Farabundo Martí, el líder del Partido Comunista Salvadoreño, encabezó una fuerte movilización política contra el régimen militar de Maximiliano Hernández Martínez, emanado de un golpe de Estado. La represión contra los comunistas salvadoreños radicalizó el movimiento, que buscó alianzas con el campesinado del suroeste de El Salvador, cerca de la frontera con Guatemala. Martí había formado parte del Ejército sandinista en Nicaragua, pero se distanció del general por sus diferencias con el comunismo. Su aproximación al sandinismo estuvo ligada a sus vínculos con la LADLA, con la que entró en contacto en Nueva York, durante su exilio de los años veinte. Miguel Mármol, un sobreviviente de la guerrilla salvadoreña, relató aquel cisma al joven poeta socialista Roque Dalton en un encuentro que tuvieron en Praga en 1966:

Martí había pasado a ser una figura legendaria al incorporarse en nombre nuestro a las fuerzas guerrilleras del general Augusto César Sandino en las selvas nicaragüenses, en cuyas filas había ganado en combate el grado de coronel y había pasado a ser secretario privado de Sandino. Tenía el prestigio del combatiente activo que, quiérase o no, es el prestigio que más acepta la masa porque sabe que se gana arriesgando el pellejo y el esqueleto. En un hombre que está dispuesto a sufrir, morir y matar por sus ideas, dice la gente, se puede confiar. Y tienen razón.[30]

Y agregaba Mármol:

Martí rompió con Sandino por razones ideológicas. Aun considerando a Sandino un gran patriota antimperialista rompió con las concepciones nacionalistas estrechas de este gran caudillo popular, que no compartía la visión revolucionaria marxista-leninista de la lucha de clases y del internacionalismo proletario que Martí ya tenía bien metida en la cabeza y en el corazón. También puede ser que el Negro Martí, que era tan intransigente en los principios, no haya tenido la flexibilidad para tratar con un aliado como Sandino, pero el caso es que la ruptura vino.[31]

La historiografía ha debatido qué tanto pesó realmente un partido comunista pequeño y poco ramificado, como el salvadoreño, en aquella revolución. Durante décadas, Thomas Anderson, Erick Ching, Jeffrey Gould y Aldo A. Lauria-Santiago se han preguntado si el saldo mortífero de aquellas confrontaciones, de varios miles de muertos, podría haberse alcanzado sin conflictos étnicos y sociales que escapaban al choque entre las bases comunistas y el régimen de Hernández Martínez.[32] Lo cierto es que la revolución salvadoreña no solo involucró al partido mismo, sino a organizaciones como el Socorro Rojo Internacional, impulsado por el Comintern, pero con un gran respaldo en la izquierda mexicana y centroamericana. La articulación entre ambas revoluciones, la nicaragüense y la salvadoreña, y el apoyo que ambas recibieron desde México, fue evidente.[33]

La resistencia de Sandino, y también el cambio de la política de Estados Unidos hacia Centroamérica, durante el Gobierno de Franklin Delano Roosevelt, decidieron el retiro de las tropas norteamericanas de Nicaragua. Pero tanto el asesinato del líder nicaragüense como la neutralización de la revuelta salvadoreña, entre 1932 y 1934, lograron la retirada de las tropas norteamericanas, aunque no el fracaso de la revolución centroamericana. Farabundo Martí y sus compañeros, los estudiantes Alfonso Luna y Mario Zapata, fueron ejecutados, en medio de una represión que causó decenas de miles de muertos. Tras la retirada de las tropas norteamericanas, en 1933, Sandino negoció la paz con el presidente Juan Bautista Sacasa, con quien llegó a tener una relación cordial. Justo tras una cena con Sacasa, en el Palacio Presidencial, en febrero de 1934, el líder nicaragüense fue asesinado por órdenes de Anastasio Somoza García, quien dos años después derrocaría a Sacasa por medio de un golpe de Estado.

El fracaso de las revoluciones centroamericanas de los años treinta, acentuado por las diferencias estratégicas y tácticas entre las izquierdas nacionalistas revolucionarias, populistas y comunistas, fue, acaso, la primera evidencia de que aquellas distinciones ideológicas y políticas no eran tan importantes para los poderes hegemónicos de las oligarquías regionales y sus aliados en Estados Unidos. Los conflictos teóricos y prácticos dentro de la izquierda latinoamericana siguieron reproduciéndose, casi en los mismos términos, hasta bien entrada la Guerra Fría. Los comunistas preservaron sus recelos frente a las otras izquierdas, que consideraban “burguesas” o “pequeñoburguesas”, y los revolucionarios nacionalistas o populistas llegaron, en momentos, a posiciones contrarias al comunismo, que entraban en sintonía con las derechas autoritarias

de la región.

En todo el Gran Caribe hispano aquella encrucijada entre comunismo y nacionalismo se vivió con especial intensidad. En los orígenes de Pedro Albizu Campos y el PNPR, que compartieron las redes comunistas en la LADLA y su periódico El Libertador a fines de los años veinte, se palpa el dilema de extender el apoyo a la causa de la independencia de la isla a bases más amplias que las del movimiento obrero. La identificación de Albizu con los procesos independentistas de Irlanda y la India, desde sus años de estudiante de Derecho en Harvard, donde conoció al líder del separatismo irlandés Éamon de Valera, lo acercaron al catolicismo y a la importancia de las religiones políticas para los nacionalismos poscoloniales.[34] Con Albizu, la causa nacionalista puertorriqueña se incorporó a una órbita transnacional en la que destacaron otros líderes poscoloniales como el indio Manabendra Nath Roy, fundador del PCM.[35]

En sus viajes por Haití, Santo Domingo, Cuba, Colombia y México, el líder defendió la independencia de Puerto Rico con un discurso apostólico y profético, con resonancias en la prédica republicana de José Martí, Eugenio María de Hostos y Ramón Emeterio Betances.[36] Como muchos revolucionarios caribeños, Albizu contempló inicialmente una lucha legal y parlamentaria, a través de la participación de su partido en las elecciones legislativas. Al constatar la imposibilidad de una lucha democrática por la independencia, optó por la vía de tantos de sus antecesores y sucesores en el nacionalismo revolucionario latinoamericano: la insurrección armada. En 1936 comenzó la larga historia de presidio político de Albizu Campos en cárceles de Estados Unidos y Puerto Rico, que se extendería de manera intermitente hasta su muerte en 1965.

guiteras y el otro socialismo

En los mismos años en que se extendía la ola revolucionaria en Centroamérica y el Caribe hispano, en Cuba se producía un amplio y heterogéneo movimiento social y político contra la dictadura de Gerardo Machado. Este general de la guerra de Independencia de 1895, que había sido alcalde de Santa Clara durante la primera ocupación norteamericana de la isla, entre 1898 y 1902, y que durante las primeras décadas republicanas había militado en el Partido Liberal, llegó a la

presidencia en 1925. Como José Miguel Gómez y Alfredo Zayas, otros dos líderes liberales, Machado había participado en un levantamiento armado contra el conservador Mario García Menocal en 1917 y su campaña presidencial bajo la consigna de "Agua, caminos y escuelas" y logró ganar el apoyo de los elementos más renovadores del liberalismo cubano.

Sin embargo, en 1927, con apenas dos años de gobierno, Machado propuso reformar la Constitución de 1901 para asegurar una prórroga de poderes por dos años más, para ganar tiempo y preparar su reelección. Machado aprovechó la reforma para reforzar el poder presidencial por medio de la extensión del periodo presidencial a seis años, la eliminación del cargo de vicepresidente, el aumento de las iniciativas de ley por parte del ejecutivo y la creación de un Consejo de Estado. El proyecto de reforma constitucional, que sería aprobado por un congreso constituyente, se vio ligado desde un inicio a las relaciones bilaterales con Estados Unidos, toda vez que Machado lo incorporó a la agenda de un viaje a Washington en abril de 1927 en que lo expuso al presidente Calvin Coolidge. En ese viaje, Machado habría planteado al Gobierno de Estados Unidos la idea de derogar la Enmienda Platt.

Las primeras reacciones contra el reeleccionismo de Machado provinieron del propio Partido Liberal que lo llevó al poder. Carlos Mendieta Montefur, coronel de la última guerra de independencia, envió una carta abierta a Machado en la que le pedía no violar "las prácticas de la democracia ni las más rudimentarias de la equidad y la justicia".[37] Y le advertía: "Acuérdate que no has escalado el poder para conculcar las libertades, sino para mantenerlas con todo vigor patriótico. Vuelve los ojos hacia el pasado reciente de nuestra República y hojea el libro de la experiencia, cuyas páginas se han escrito con sangre de hermanos".[38] Machado respondió con una frase que denotaba la subestimación de la nueva generación por la vieja: "Nada es más perjudicial a la salud de la República que lanzar a la juventud universitaria, inexperta, cándida y tan llena de ideales hermosos… a campañas políticas interesadas y fogosas.[39]

Otro de los primeros posicionamientos contra la reforma constitucional de Machado provino, precisamente, de los jóvenes del Directorio Estudiantil Universitario (DEU), una organización a la que entonces pertenecía el líder cubano Antonio Guiteras Holmes. En un manifiesto a la opinión pública, en el mismo mes de abril de 1927, los miembros del Directorio decían que la prórroga de poderes era un "atentado a las libertades y a la soberanía del pueblo cubano" y que la promesa de una derogación de la Enmienda Platt no debía aceptarse a

cambio de la instauración de una dictadura.[40] En 1927, Guiteras no creía necesaria una reforma constitucional en Cuba, sobre todo si la misma servía para perpetuar a Machado.

Al final, la reforma constitucional de Machado se aprobó en 1928, pero sin la prórroga inmediata de poderes, por lo que el presidente se presentó a la reelección de aquel año. Sin embargo, la idea de un sexenio machadista, que se extendería de 1929 a 1935, molestaba profundamente a varios sectores de la población, provocando una mayor radicalización de la juventud opositora. La gran movilización juvenil, que arrancaría en 1930, y que sacudió a los sectores tradicionales de la Primera República cubana, fue el punto de partida de una transformación profunda de la sociedad y el Estado de la isla, sin la que es imposible comprender el proceso revolucionario posterior.

Unos años después de aquel manifiesto de 1927, ya siendo miembro de la Unión Revolucionaria, Guiteras cambia de posición y piensa que Machado debe ser remplazado por un "Gobierno provisional", llamado a crear "un régimen en concordancia con las nuevas orientaciones político-sociales que han aparecido en el mundo desde que fue redactada la Constitución de 1901, que asegura para Cuba vida libre de opresiones nacionales y de injerencias extrañas".[41] Su valoración de la Constitución de 1901 seguía siendo positiva, sin embargo, ahora contemplaba la necesidad de una reforma profunda desde el Gobierno, que colocara a Cuba en el panorama de las izquierdas revolucionarias y populistas de la región.

El Gobierno provisional, a su juicio, debía durar solo dos años, luego de los cuales se convocaría un plebiscito y se haría un censo para convocar a elecciones de un nuevo congreso constituyente. Aquel primer programa guiterista proponía, entre otras medidas de beneficio social, la nacionalización de los servicios públicos (ferrocarriles, ómnibus rurales y urbanos, compañías de expreso, cables, telegrafía sin hilos, teléfono, alumbrado eléctrico, gas y agua).[42] Además de esos pasos en la dirección de un reforzamiento del papel económico del Estado, en sintonía con las tesis keynesianas y de la London School of Economics, Guiteras suscribía elementos del reformismo agrario mexicano y centroamericano por medio de leyes contra el latifundio; la extensión del sufragio universal, directo y secreto, para hombres y mujeres mayores de veintiún años, y la autonomía del poder judicial y de la educación universitaria.

Con esa claridad programática, a sus veintitantos años, no es raro que el joven,

graduado de Farmacia en la Universidad de La Habana, se convirtiera en una de las figuras centrales del nuevo Gobierno revolucionario. La Revolución cubana de 1933 fue muy heterogénea, pero tuvo, tal vez, en Guiteras, el punto de intersección de todas sus corrientes políticas: los comunistas partidarios de la línea soviética, los socialistas antiestalinistas de tendencia anarquista o trotskista, los nacionalistas revolucionarios de izquierda, los nacionalistas revolucionarios de centro o de derecha, los populistas cercanos a las posiciones del APRA y los viejos liberales y conservadores de las primeras décadas republicanas.

La Revolución de 1930 a 1933 contra Machado hizo emerger un espectro de asociaciones y partidos que, creados antes o durante la dictadura, transformaron el sistema político de la isla: el PCC, la Confederación Nacional Obrera de Cuba (CNOC), el DEU, el Ala Izquierda Estudiantil, la Unión Revolucionaria, el Partido Bolchevique Leninista, la Unión Nacionalista, el Partido Liberal, el ABC…[43] Entre sus líderes se encontraban miembros de los viejos Partidos Conservador y Liberal como Mario García Menocal, Miguel Mariano Gómez, Carlos Mendieta Montefur y Roberto Méndez Peñate, que se levantaron en armas en 1931 contra Machado; o militantes comunistas como Rubén Martínez Villena, que organizó las principales huelgas del movimiento obrero; o líderes universitarios como Ramón Grau San Martín, Carlos Prío Socarrás o Eduardo Chibás; periodistas como Sergio Carbó, o intelectuales como Joaquín Martínez Sáenz, Jorge Mañach, Francisco Ichaso y Juan Andrés Lliteras, fundadores del ABC, un partido mal catalogado como “fascista” en buena parte de la historiografía oficial cubana.[44]

La conspiración del partido Unión Nacionalista había arrancado desde fines de los años treinta y prueba de su heterogeneidad fue la aproximación a la misma de Julio Antonio Mella y otros jóvenes de izquierdas. Los conspiradores, viejos revolucionarios del siglo xix, buscaron apoyo en Washington y Nueva York y organizaron una expedición del Havana Yacht Club a Río Verde, Pinar del Río, en el verano de 1931.[45] Otro grupo, que también buscó apoyo en Estados Unidos, encabezado por los tenientes Emilio Laurent y Feliciano Maderne, y apoyado por jóvenes políticos como el ya citado Sergio Carbó, Lucilo de la Peña y Carlos Hevia, desembarcó en Gibara, en la provincia de Oriente.[46] Ambas sublevaciones fueron rápidamente neutralizadas por el ejército de Machado y sus principales líderes fueron encarcelados, aunque pocos meses después, amnistiados.

El ABC surge, justo en el mismo verano de 1931, a partir de una lectura crítica del fracaso de aquellas revueltas armadas contra Machado. Sus líderes eran

Martínez Sáenz, Mañach, Ichaso y Lliteras, respaldados por otros intelectuales y políticos de la misma generación como Emeterio Santovenia, Carlos Saladrigas, Ramón Hermida, Gustavo Botet, Orestes Figueredo, Juan Pedro Bombino… Algunos de ellos, como Bombino y Figueredo, provenían del DEU, y otros, como Mañach, provenían del Grupo Minorista, desde la década anterior. La identidad juvenil del movimiento se tradujo en una valoración sumamente crítica del rol de la generación anterior, que a su entender había logrado la independencia de la isla, pero era incapaz de encabezar la construcción de una república moderna en el siglo xx, abierta al nuevo repertorio de derechos sociales de la ciudadanía.

La perspectiva generacional y el concepto político de la "juventud", en el espacio latinoamericano, habían marcado todo el itinerario de la izquierda no comunista: el movimiento estudiantil de Córdoba, la lucha por la autonomía universitaria, la Revolución mexicana, José Vasconcelos, Víctor Raúl Haya de la Torre, el APRA… Varias corrientes de la Revolución de 1933 en Cuba, como el DEU, el Ala Izquierda, el ABC y La Joven Cuba, comparten ese proceso de invención conceptual de la juventud como sujeto político. El "Manifiesto-programa" del ABC, que comenzó a circular en 1932, planteó el asunto de una manera precisa. Luego de señalar que la aspiración de la nueva "organización" –también llamada "movimiento", raras veces "partido"– era la "renovación integral de la vida pública cubana", es decir, no solo "acabar con el régimen tiránico" de Machado, sino "también remover las causas que lo han determinado y mantener efectivamente organizada la opinión sana del país en una fuerza permanente para la realización y defensa de los intereses nacionales", decían Mañach, Martínez Sáenz, Ichaso y Lliteras:

El ABC es característicamente un movimiento de juventudes, porque la evolución nacional en los últimos treinta años ha demostrado que una gran parte de los males de Cuba se derivan de que la generación del 95 ha secuestrado para sí la dirección de los asuntos públicos, excluyendo sistemáticamente a los cubanos que alcanzaron la plenitud civil bajo la República. Después de cumplir, gloriosamente, su misión histórica, la conquista de la independencia, esa generación tuvo que servir de puente entre la colonia y la república. Pero desde sus primeros pasos en su gestión republicana, puso de manifiesto su falta de aptitud para la labor civil de organizar y defender el nuevo Estado. Impedida, por el mismo empeño libertador, de adquirir la preparación doctrinal y técnica

necesaria; fatigada de la tensión política; minada por las rivalidades y el espíritu de caudillismo que toda guerra de emancipación naturalmente engendra, esa generación no ha sabido, ni en el poder ni en la oposición, organizar las defensas de la nacionalidad. Dominó, sin embargo, de tal modo el sistema político nacional, que los jóvenes admitidos en el mismo han sido únicamente los que se mostraron dispuestos a aceptar sus condiciones y contagiarse de sus vicios, estableciéndose así una selección a la inversa: la selección de los peores.[47]

Luego reiteraban estos jóvenes revolucionarios que aquella generación estaba "políticamente liquidada" y que era preciso "sustituirla" porque podía "imputársele el fracaso de la primera etapa republicana" de Cuba.[48] Esa visión estaba sumamente extendida entre los diversos grupos y asociaciones de la lucha contra Machado, incluso entre los comunistas, aunque la ortodoxia doctrinal del marxismo-leninismo los llevara a negar o subestimar el conflicto de generaciones frente al conflicto de clases, que consideraban determinante en una sociedad moderna. En diversos escritos de Mella, Martínez Villena o Marinello, es detectable la idea de que la generación del 95 había traicionado los ideales de soberanía y justicia. Sin embargo, algunos de ellos, como Martínez Villena o el intelectual de izquierdas Raúl Roa, que no militaba en el Partido Comunista, juzgaron muy severamente el manifiesto del ABC. Su principal crítica era al método de lucha violenta de la organización, que definían como "terrorista", pero también cuestionaban la importancia que el programa daba a la "pequeña propiedad" dentro de la reforma agraria.[49]

Hay algunas continuidades entre el ABC, el PRC y el guiterismo –la corriente socialista no comunista impulsada por Antonio Guiteras Holmes, dentro de la propia Revolución de 1933– no reconocidas por la historiografía marxista-leninista, debido al cúmulo de dogmas y prejuicios frente a la izquierda nacionalista revolucionaria. Desde que Guiteras rompe con los sectores que hegemonizaron la Revolución de 1933, dejó ver una visión crítica de las generaciones mambises y un celo conceptual en torno a la idea de revolución, que rápidamente lo distinguió de otros líderes de aquel proceso.[50] En su conocido artículo "Septembrismo", publicado en abril de 1934 en Bohemia, reconocía la importancia del cuartelazo del 4 de septiembre por poner fin al Gobierno "débil e impopular" –"por la mediocridad que caracteriza a todo Gobierno de concentración"– y "mediatizado" de Céspedes.[51] También se oponía a quienes rechazaron sus decretos –"martillazos que rompían lentamente la máquina

gigantesca que ahogaba al pueblo de Cuba”–, ya que “nuestro programa no podía detenerse simple y llanamente en el principio de la no intervención”.[52] Se refería, desde luego, a Batista, y también a líderes civiles como Sergio Carbó, que mencionaba por su nombre –y a Guillermo Portela y Porfirio Franca, que no mencionaba– como reacios al cambio. Pero no a José Miguel Irisarri o Ángel Alberto Giraudy, miembros del gabinete progresista de fines de 1933, que se incorporarían en 1934 a La Joven Cuba.

Aunque no cuestionaba públicamente a Grau San Martín, su compañero en el Gobierno de los “cien días”, y hasta reconocía que su actitud no había sido “estéril”, Guiteras partía de una distinción entre verdaderos y falsos revolucionarios que suponía una mirada crítica hacia las derivas políticas de la última generación mambisa en la política republicana. El “fracaso” de su breve Gobierno progresista era la prueba de que “una revolución solo puede llevarse adelante cuando está mantenida por un núcleo de hombres identificados ideológicamente, poderoso por su unión inquebrantable”.[53] Había, sin embargo, semejanzas evidentes entre este concepto de revolución, en el que se combinaba cohesión política y flexibilidad ideológica, y el de Batista, quien monopolizaría el uso oficial del término hasta los años cincuenta en Cuba. En septiembre de 1934, a un año de la revolución del 4 de septiembre, decía Batista, en tono filosófico:

Cuando al hombre se sustrae de la rutina, de la costumbre de seguir lo trillado, le sucede como al niño al comenzar su colegio: todo al principio le azora y le sobrecoge; pero pronto atempera su espíritu al ambiente y se adapta a las nuevas formas de vida. Las revoluciones provocan siempre, al estallar, inquietudes y dudas; porque abren amplios paréntesis de incógnitas en la vida de los hombres. No hay que confundir a los movimientos revolucionarios reformadores con las simples revueltas. Estas son pasajeras; los efectos de aquellos son permanentes o evolucionan. Cuando la marcha de los pueblos se estanca, los cambios se imponen.[54]

Batista reiteraba una serie de núcleos discursivos de toda la tradición nacionalista revolucionaria: la distinción entre revolución y revuelta, la idea de la revolución permanente y la tesis de que, al menos en la historia de Cuba, cada

revolución se originaba en el desencanto con una promesa previa de cambio revolucionario. Lo reiteraba más adelante, en el mismo texto, cuando aseguraba que en la Primera República cubana, de 1902 a 1933, se habían anquilosado "castas y divisiones que dieron al traste con los ideales de nuestros mambises".[55] Batista también compartía el meollo del nacionalismo revolucionario al identificar aquel estancamiento republicano con la "supeditación" de "nuestra república a los grandes intereses de factura extranjera, así como de los de raras influencias nacionales subordinadas a los anteriores".[56]

Para Guiteras y sus seguidores era preciso, entonces, contraponer al campo semántico de ese concepto oficial otra manera de asumir y socializar el término revolución. El programa de La Joven Cuba es un documento donde leer no solo esa resemantización, sino los contactos discursivos que aquel programa establecía con otros movimientos de la izquierda nacionalista latinoamericana de los años treinta. Para empezar, Guiteras iba más a fondo que Batista y, otra vez, en sintonía con los programas del ABC y el PRC, cuestionaba la condición nacional de Cuba en 1934. No es que la isla fuera una neocolonia, es que no era una nación, "a pesar de reunir todos los elementos indispensables para integrar una nación".[57]

El programa de La Joven Cuba, publicado como panfleto en octubre de 1934 en la imprenta del periódico habanero Ahora, es uno de los documentos más profundos de la literatura revolucionaria en América Latina. Los historiadores coinciden que en la redacción del documento, firmado por el "Comité Central" de la organización, no solo intervino Guiteras, sino abogados vinculados al Gobierno de Grau como Irisarri, Giraudy y el escritor y periodista Antonio Penichet, incorporados luego a la corriente septembrista y a la breve experiencia de la asociación secreta TNT.[58] La profundidad ideológica del texto está directamente relacionada con la propuesta de agregar a las "unidades física, demótica, policial e histórica" de la nación cubana –ya existentes– una "unidad funcional" –inexistente– que sería necesaria para "rebasar el estado colonial".[59] Ese proceso, según La Joven Cuba, solo podría lograrse por medio del "socialismo": "Para que la ordenación orgánica de Cuba en nación alcance la estabilidad, precisa que el Estado cubano se estructure conforme a los postulados del socialismo".[60]

Frente al nacionalismo revolucionario hegemónico u oficial, que trataba de impulsar Batista, el guiterismo proponía una visión radicalizada del cambio, introduciendo el concepto de Socialismo, con mayúscula.[61] Pero esa

radicalización mantenía claras distancias con el socialismo de tipo comunista y, a la vez, no renunciaba a procedimientos propiamente reformistas toda vez que se asumía como continuidad del programa de Gobierno emprendido entre el 4 de septiembre de 1933 y el 15 de enero de 1934. El “Estado socialista”, decían los guiteristas, no era una “construcción caprichosamente imaginada” o una “mera utopía individual o hipnosis colectiva”, sino una “deducción racional basada en las leyes de la dinámica social”.[62] Los términos son muy parecidos a los del lenguaje de los partidos comunistas latinoamericanos, pero el programa mostrada claras diferencias.

En ningún momento La Joven Cuba suscribía la doctrina del “marxismo-leninismo” ni elogiaba el proyecto soviético. Tampoco proponía la creación de un partido único o la estatalización de la economía. El programa defendía la “nacionalización o municipalización” de servicios públicos y, a la vez, el “fomento de la pequeña industria” privada.[63] Muy en consonancia con la Revolución mexicana, especialmente en su versión cardenista, los guiteristas proponían una reforma agraria que concediera tierras al campesinado pobre, que nacionalizara los litorales y el subsuelo y que creara granjas agrícolas cooperativas y estatales, pero sin desmantelar la red empresarial que operaba la industria, el comercio, la agricultura y la banca.

Las reformas previstas por La Joven Cuba incluían una amplia extensión de derechos sociales básicos a la población, pero también un reordenamiento del aparato de justicia y un combate permanente a la corrupción y la malversación de fondos públicos. En términos políticos se contemplaba una reforma electoral que hiciera efectivo el voto de cada persona mayor de diecioho años y concediera el derecho al sufragio de las mujeres. En política exterior, los guiteristas suscribían las premisas del antimperialismo, rechazaban todos los tratados y convenios internacionales que perjudicasen a la nación, desconocían la deuda externa y llamaban a la convocatoria inmediata de un “Parlamento de América”, integrado por “representantes de las asociaciones de productores, sindicatos de empleados y trabajadores y colegios de profesionales de todos los países de América”.[64]

¿A qué sonaba este reformismo radical, que mezclaba antimperialismo y panamericanismo y que apostaba a una diplomacia desde la sociedad civil, antes que desde el Estado? Definitivamente no al comunismo de los partidos aliados a Moscú, sino al aprismo peruano y chileno, al cardenismo mexicano y, en menor medida, a los nacientes populismos varguista y peronista en Brasil y Argentina.

Los referentes doctrinales de Guiteras y La Joven Cuba se movían entre Ariel y Motivos de Proteo de José Enrique Rodó, La verdadera revolución social del anarquista francés Sebastian Faure, los estudios críticos sobre la Revolución rusa de Volin y Archinov y lecturas frecuentes de la izquierda vasconcelista y aprista como Tolstói, Tagore y Barbusse.[65] En una conocida entrevista con el aprista Enrique de la Osa para la revista Futuro, decía Guiteras: “Es preciso reconocer que mucho han contribuido a crear ese espíritu antimperialista las organizaciones que como el APRA mantienen el propósito fundamental” del antimperialismo.[66]

Entre 1934 y 1935, las diferencias entre el nacionalismo revolucionario de izquierdas y el comunismo cubano se profundizaron. En la documentación del II Congreso del Partido Comunista, celebrado en Santa Clara el 21 de abril de 1934, el guiterismo aparece como una corriente de “izquierdista de la burguesía terrateniente”, aliada de Grau San Martín y el PRC, Sergio Carbó y el Nacionalista Revolucionario, a pesar de las conocidas críticas de La Joven Cuba a estos líderes y partidos.[67] Desde marzo, en unas “Directivas” del PCC se llamaba a los obreros a “desenmascarar” al guiterismo.[68] Ahora se reiteraba el exhorto, ya que, a juicio de los comunistas, la estrategia huelguista e insurreccional de La Joven Cuba podía atraer a su “campaña demagógica” a sectores del movimiento obrero y campesino.[69]

En un momento en que el comunismo latinoamericano transitaba hacia las tesis del “frente amplio” antifascista, impulsadas desde el Comintern por Jorge Dimitrov, en Cuba el frentismo comunista se presentaba reacio a la alianza con guiteristas, trotskistas, anarquistas y apristas.[70] No se mencionaba al APRA, por cierto, en aquellos documentos, pero en Cuba existía una organización ligada al movimiento de Haya de la Torre que colaboró con Guiteras y los auténticos en la huelga de marzo de 1935 y otras acciones revolucionarias.[71] En una carta de Guiteras a sus colaboradores, exiliados en Estados Unidos, el líder hablaba del proyecto de crear un frente común entre auténticos, apristas y guiteristas en marzo de 1935, para respaldar la huelga general contra el Gobierno de Carlos Mendieta Montefur, convocada por el movimiento estudiantil.[72] El propósito de aquella alianza era conectar la huelga con una insurrección armada, un curso de acción que desaconsejaban el Partido Comunista y la Confederación Nacional Obrera.

Guiteras murió en un choque armado contra un contingente del ejército de Batista en el fuerte El Morrillo, al norte de Matanzas, cuando se disponía a salir de Cuba, rumbo a México, con el propósito de organizar una expedición

revolucionaria.[73] En México, un grupo de exiliados guiteristas, bien relacionados con las redes internacionales de la izquierda aprista, buscaban el apoyo de Francisco J. Múgica y del propio presidente Lázaro Cárdenas. Las fricciones entre aquellos revolucionarios cubanos y la izquierda comunista prosoviética fueron muy parecidas a las que experimentaron los partidarios de Haya de la Torre en Perú, los cardenistas en México y los peronistas en Argentina.

La Joven Cuba fue vista como una amenaza por la derecha batistiana y por la izquierda comunista. La cúpula de la dirigencia prosoviética cubana acusaba a los guiteristas de sostener, como los trotskistas, que la revolución en Cuba sería imposible mientras no se produjera antes una en Estados Unidos. En la práctica, las cosas fueron al revés: los guiteristas organizaron una insurrección, mientras los comunistas asumieron la opción más ortodoxa del frente amplio y pactaron con Batista desde fines de los años treinta.[74] El Partido Comunista, entonces llamado Unión Revolucionaria Comunista, se alió con Batista en la elección de la Asamblea Constituyente de 1939 y formó parte de su Gobierno entre 1940 y 1944.

Durante el giro reformista de los comunistas latinoamericanos, que se oficializó con la estrategia de los frentes amplios, establecida en el VII Congreso del Comintern, en el verano de 1935, aquellos socialismos vernáculos latinoamericanos y caribeños, conectados a diversas corrientes de la izquierda populista y nacionalista, adquirieron un importante protagonismo. La iniciativa de la revolución, dentro de la izquierda regional, se desplazó entonces a movimientos y organizaciones que se distanciaban de las premisas gradualistas del comunismo ortodoxo.

1 Véase, por ejemplo, Reyes, 1920, pp. 30 y 31; Henríquez Ureña, 1921a, pp.189 y 190; Vasconcelos, 1921, pp. 233-235.

2 Cárdenas, 1921, I parte, vol. II, pp. 267-269, y II parte, vol. II, p. 323.

3 Henríquez Ureña, 1921b, p. 346.

4 Pita González, 2009, pp. 275-283; Yankelevich, 1997, pp. 12-20.

5 Excélsior, 1927, pp. 1 y 8; Excélsior, 1928, pp. 1 y 2; Excélsior, 1931, pp. 1 y 3.

6 Sandino, 1988, pp. 3 y 42.

7 Ibíd.

8 Ibíd., p. 43.

9 Ibíd., p. 47.

10 Ibíd., p. 48.

11 Ibíd., p. 49.

12 Ibíd., pp. 50 y 60.

13 Ibíd., p. 49.

14 Ibíd., p. 44.

15 Ibíd., p. 45.

16 Ibíd., pp. 72, 73 y 111.

17 Ibíd., pp. 69 y 120.

18 Ibíd., pp. 127 y 131-134.

19 Ibíd., p. 164.

20 Ibíd., p. 165.

21 Ibíd., p. 218.

22 Ibíd., pp. 220-231.

23 Ibíd., p. 237.

24 Ibíd., p. 504.

25 Ibíd., p. 505.

26 Ibíd., pp. 310-313.

27 Ibíd., p. 319.

28 Sandino, 1980, pp. 57-60.

29 Ibíd., p. 35.

30 Dalton, 1983, p. 88

31 Ibíd.

32 Anderson. 1971, pp. 7-15; Gould y Lauria-Santiago, 2008, pp. 220-250; Ching, 1997, pp. 218-230.

33 El Machete, 1926, p. 4; El Machete, 1928a, p. 1; El Machete, 1928b, p. 1; El Machete, 1928c, p. 1.

34 King, 1999, pp. 35-61.

35 Kent Carrasco, 2017, pp. 37-71.

36 Meneses Albizu Campos, 2008, pp. 7, 40 y 49; Díaz Quiñones, 2000, pp. 88-95.

37 Rosell (ed.), 1973, p. 135.

38 Ibíd., p. 137.

39 Ibíd., p. 140.

40 Cairo (ed.), 2007, pp. 23-25.

41 Ibíd., p. 30.

42 Ibíd., pp. 31 y 32.

43 Aguilar, 1985, pp. 82-85. La diversidad ideológica y política de la revolución se refleja en el amplio reportaje publicado por la revista Bohemia a la caída de Machado: Bohemia, 1993, pp. 1-11; Quesada y Miranda,1933, p. 10; Quevedo, 1933, p. 43.

44 Véase, por ejemplo, Tabares del Real, 1974, pp. 100-109; Tabares del Real,

1990, p. 107; Le Riverend, 1973, p. 273. Una crítica reciente al tópico del “fascismo” del ABC se encuentra en Pérez Sánchez, 2013.

45 Pérez, 1976, pp. 68-70; Pérez, 1986, pp. 289-292.

46 Gott, 2005, pp. 137-139.

47 Mañach et al., 2018, pp. 9 y 10.

48 Ibíd., p. 10.

49 Martínez Villena, 1973, p. 525; Roa, 1975, p. 358.

50 Figarola, 2002, pp. 144-189; Ilan Ehrlich, 2015, pp. 93-117

51 Cairo (ed.), 2007, p. 37.

52 Ibíd., pp. 38 y 39. Sobre el papel de Sergio Carbó en la Revolución de 1933, véase Carrillo, 1994, pp. 411-415.

53 Ibíd., p. 39.

54 Batista, 1973, p. 31. Sobre el nacionalismo revolucionario de Batista, véase Argote-Freyre, 2006, pp. 76-109.

55 Ibíd., p. 31.

56 Ibíd.

57 Cairo (ed.), 2007, p. 41.

58 Taibo II, 2008, p. 368. Un antecedente importante del documento es el artículo de Penichet, 1934, pp. 51-55.

59 Cairo (ed.), 2007, p. 42.

60 Ibíd.

61 Sobre el socialismo guiterista, véase Cabrera (ed.), 1974, pp. 217-224; Cabrera y Almodóvar, 1975, pp. 200-205.

Fernando Martínez Heredia, La Revolución Cubana del 30. Ensayos, La Habana, Instituto Cubano del Libro, 2007, pp. 78-119; Ana Cairo, "Algunas tendencias socialistas en Cuba", en Caridad Massón Sena, ed., Comunismo, socialismo y nacionalismo en Cuba, La Habana, Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, 2013, pp. 66-74.

62 Pichardo, 1980, p. 515.

63 Ibíd., p. 521.

64 Ibíd., p. 517.

65 Cairo (ed.), 2007, p. 130; Taibo II, 2008, p. 367.

66 Ibíd., p. 60.

67 Pichardo, 1980, p. 370.

68 Ibíd., p. 356.

69 Ibíd., p. 376.

70 Schelchkov, 2018, p. 15.

71 Anderle, 2012, pp. 1-15.

72 Pichardo, 1980, pp. 581-682.

73 Bohemia, 1935, pp. 36 y 37.

74 Massón Sena, 2013, pp. 123-135; Rojas, 2017, pp. 1-28.

V

Dos intelectuales del populismo clásico

En un estudio comparado sobre los populismos varguista y peronista, Alejandro Groppo, discípulo del neomarxista Ernesto Laclau, sostiene que aunque tanto en Brasil como en Argentina se produjo una apropiación del concepto de revolución, en el caso de Getúlio Vargas y el Estado Novo brasileño, aquella combinatoria simbólica, que entrelazaba elementos de golpe militar, reforma gubernamental y movilización de masas, resultó menos desestabilizadora para la oligarquía nacional que el experimento de Juan Domingo Perón en Argentina. Afirma Groppo que antes de la llamada "Revolución del Treinta", Vargas, como ministro de Hacienda de Washington Luís o como gobernador de Río Grande del Sur, era percibido como un actor menos disruptivo que Perón como ministro de Trabajo y Previsión Social luego de la también llamada "Revolución argentina de 1943". [1] Vargas, a diferencia de Perón, se estableció desde un inicio como un "significante de consenso", llamado a asegurar una "estabilización del régimen republicano" luego del colapso del modelo oligárquico del primer cuarto de siglo. [2]

Si bien esa tesis es perfectamente sostenible desde la historia política comparada, una aproximación al paralelo desde la historia intelectual permite afinar más las diferencias en la incorporación del concepto revolucionario a ambos proyectos populistas, así como advertir las semejanzas en el proceso de polarización política que se vive en ambos países a mediados del siglo xx. Leyendo a los ideólogos de Vargas y Perón y algunas intervenciones estratégicas de ambos líderes en la construcción del nuevo glosario de la política nacional en Suramérica, comprendemos mejor la forma en que el populismo clásico se relacionó con la tradición revolucionaria latinoamericana, que comenzó en México en 1910, y que seguirían el aprismo peruano y los nacionalismos revolucionarios de Centroamérica y el Caribe desde los años veinte.

Interesa aquí releer a ideólogos del varguismo y el peronismo en el campo intelectual brasileño y argentino de mediados del siglo xx, con el fin de elucidar las formas de representación del pueblo o las masas que pusieron a circular ambos Estados y los discursos de la identidad nacional que trasmitían. Se trata de ideólogos que no tuvieron, necesariamente, un vínculo de "intelectuales orgánicos" con sus respectivos Estados, especialmente en el caso argentino, pero

contribuyeron a visibilizar el rol que aquellos proyectos asignaban a Brasil y Argentina en las Américas y el mundo. A través de los escritos de dos intelectuales, el brasileño Almir de Andrade y el argentino Raúl Scalabrini Ortiz, y de revistas por ellos impulsadas como Cultura Política y Cuadernos de FORJA, observaremos que el nacionalismo brasileño adoptaba una estructura argumental sociológica abierta a la interlocución con las grandes potencias atlánticas, mientras que el nacionalismo argentino combinaba acentos criollistas e hispanoamericanistas, puestos en función de una resistencia regional a la hegemonía de Gran Bretaña y Estados Unidos en el hemisferio.[3]

El papel de la ideología en los populismos clásicos ha llamado la atención de historiadores y politólogos. Desde los estudios tempranos de Gino Germani, Torcuato S. di Tella y Octávio Ianni se estableció el lugar común de que el populismo, a diferencia de los socialismos, carecía de ideología u operaba con doctrinas de régimen reducibles a discursos superficiales de legitimación.[4] El propio Ernesto Laclau, aunque evolucionó en su percepción del populismo de la izquierda marxista en los años setenta a la perspectiva neomarxista de los 2000, preservó, a través de la noción de “significante vacío”, una idea débil del papel de la ideología en el populismo.[5] La historia intelectual de los populismos de mediados del siglo xx en América Latina permite cuestionar esa visión de “ideología delgada” que han reiterado otros autores, como Cas Mudde y Ben Stanley, y que subestima el peso de las teorías sociales positivistas, funcionalistas y estructuralistas en aquellos movimientos.[6]

Este ensayo se propone replantear el problema de la construcción de ideologías de Estado o doctrinas de régimen bajo modelos políticos del populismo “clásico” o “moderno”.[7] Entendemos por estos, estrictamente, los proyectos varguista y peronista en Brasil y Argentina, antes de la Guerra Fría, y aunque no desconocemos experiencias similares en el Gobierno o la oposición en otros países latinoamericanos, como podría ser el caso del APRA peruano, suscribimos la distinción entre aquellos regímenes y el cardenismo mexicano, más claramente inscrito en la tradición del nacionalismo revolucionario.[8] Algo que llama la atención, sin embargo, es que si bien se trata de tradiciones distintas dentro de la izquierda latinoamericana, también en el populismo suramericano se produce una apropiación del concepto de revolución que da sentido a la práctica intelectual y al debate ideológico.

almir de andrade y el todo orgánico

Entre los múltiples intelectuales adscritos con mayor o menor profundidad a los primeros Gobiernos de Getúlio Vargas, en los años treinta, y al lanzamiento del Estado Novo en los cuarenta, destaca el abogado, sociólogo y economista Almir Bonfim de Andrade (1911-1991). Este escritor estudió Derecho en la Universidad de Río de Janeiro y, a principios de los años treinta, estuvo ligado a los círculos “integralistas” o filofascistas de publicaciones como el Jornal do Brasil y, sobre todo, A Razao, dirigido por Plinio Salgado, futuro jefe de la Acción Integralista Brasileña, principal asociación del fascismo suramericano. Como observa Helio Trindade, en su clásico estudio sobre el “integralismo”, en los años veinte y treinta, la crisis del liberalismo y, específicamente, de la vieja República brasileña, produjo una aproximación al fascismo de actores intelectuales y políticos que no provenían de la derecha católica nacionalista, sino de una izquierda vanguardista y liberal, desencantada con el republicanismo oligárquico.[9]

Para fines de los años treinta, Andrade era profesor de la Facultad de Derecho en Río y colaboraba con los planes de capacitación de maestros del Ministerio de Educación varguista, ya entonces encabezado por Gustavo Capanema. Fue ahí que entró en contacto con la psicología social de André Omdrebane, profesor de la Sorbona invitado a Brasil a fines de los treinta. A través de Capanema y del ministro de Justicia, Francisco Luís da Silva Campos, Andrade se relacionó con el director del Departamento de Imprenta y Propaganda (DIP) del Estado Novo, Lourival Fontes, quien le ofreció la dirección de la revista Cultura Política, principal plataforma ideológica del varguismo. Por medio de una política editorial cuidadosa y a la vez comprometida, Andrade atrajo hacia aquella revista a figuras de gran prestigio intelectual como Gilberto Freyre, Graciliano Ramos y Nelson Werneck Sodré, que originalmente habían estado distanciados u opuestos al varguismo. En 1943, gracias a su desempeño al frente de Cultura Política, Andrade pasó a ser director de la Agencia Nacional de Publicidad del Estado Novo.

Es interesante rastrear la aproximación intelectual de Andrade al varguismo desde su temprano estudio A verdade contra Freud [La verdad contra Freud] (1933), escrito con solo veintidós años. El punto de partida de aquel ensayo era una reacción contra una línea del pensamiento occidental que en el primer cuarto

del siglo xx había puesto en tela de juicio la tradición filosófica moderna. Andrade mencionaba a Friedrich Nietzsche como precursor de esa escuela intelectual dentro de la que incluía a Henri Bergson y a Sigmund Freud. En todos ellos, un comprensible distanciamiento del positivismo había conducido a un irracionalismo que, a juicio del joven intelectual brasileño, era inconveniente.[10] Los primeros libros de Bergson, Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia (1889) y Materia y memoria (1896), tenían ese impulso espiritual contra el positivismo más organicista con el que Andrade simpatizaba. Pero ya el tránsito a las tesis "vitalistas" de La energía espiritual (1919) implicaba un "experimentalismo científico", que tanto en Bergson como en Freud era cuestionable.[11]

Andrade mantenía en su libro un tono reposado, que no prescindía del reconocimiento del valor intelectual de las teorías de Freud y el movimiento psicoanalítico. Las investigaciones del vienés sobre la histeria y la neurosis, sus ejercicios de interpretación de los sueños, sus ensayos sobre la historia cultural y hasta su teoría del "complejo de Edipo" eran renovaciones del campo de los estudios psicológicos. El movimiento psicoanalítico de la primera generación vienesa (Breuer, Reitler, Adler, Stekel…) había hecho aportes indudables a la clínica y las terapias de la psiquiatría.[12] Pero en toda la obra de Freud y sus seguidores, según Andrade, había un "error inicial" de trasfondo filosófico, que respondía a un espíritu de época propio de todo el pensamiento poshegeliano, para el que la relación dialéctica entre el ser y la conciencia debía ponerse en tela de juicio.[13]

Aquel desacuerdo llevaba a Andrade a conclusiones exageradas sobre "la demolición del sistema" psicoanalítico y el "fracaso del genio" de Freud.[14] La insistencia del brasileño en que las alienaciones mentales también se formaban en la conciencia denotaba un racionalismo tradicional muy afín a la herencia positivista. A su vez, las aseveraciones de Andrade sobre la "moral del psicoanálisis" como una "moral del desánimo, del desespero y del suicidio", convergía en la reacción católica o marxista al psicoanálisis. La recepción entusiasta de Freud en los medios de las vanguardias europeas y americanas de los años veinte y treinta, especialmente en el dadaísmo, el futurismo, el surrealismo y el cubismo, colocaba a Andrade en una posición atrasada, cuando no reaccionaria, en relación con el irreverente movimiento literario y artístico brasileño.

En un libro posterior, Aspetos da cultura brasileira [Aspectos de la cultura

brasileña] (1939), poco antes de encabezar el proyecto de la revista Cultura política, Andrade extendía aquella crítica al psicoanálisis y las vanguardias por medio de una visión integradora de la sociedad y el Estado brasileños. La postura vanguardista arrastraba una defensa de la irracionalidad y el nihilismo que, a juicio de los ideólogos del populismo clásico, no propiciaba el compromiso cívico que demandaba de la ciudadanía el cambio político. Andrade lo sugería al reiterar sus objeciones a Freud, aunque remarcando su perspectiva de "materialismo vulgar".[15] En el médico austriaco había remanentes de una visión organicista que reducía la conciencia "a un sistema de percepción o repositorio de noemas".[16] Freud terminaba siendo "incoherente e ilógico" por su estrecha y mecanicista conceptualización de los fenómenos psicológicos.[17] "El dualismo consciencia-inconsciencia es perjudicial –dice entonces Andrade– porque contiene vestigios peligrosos de una concepción estática de la vida psíquica" que impide entender lo imaginario, lo fantasioso o lo onírico como "manifestaciones profundas de una especie de energía que crea en nosotros la percepción consciente".[18]

En una curiosa maniobra genealógica, el pensador brasileño encontraba los orígenes del dualismo freudiano nada menos que en Descartes. Y frente a ese dualismo reivindicaba a los neokantianos de fines del siglo xix e, incluso, a Bergson, ya que estos no ponían en duda "el vínculo sustancial, fundido y amalgamado de la indestructible unidad de la persona humana".[19] De ahí la importancia que Andrade concedía a la poderosa corriente sociológica y antropológica que, de la mano de Gilberto Freyre, se abría paso en el pensamiento brasileño. Con Casa-grande y senzala (1934), Sobrados e mucambos (1936) y Nordeste (1937), Freyre había logrado naturalizar el marco teórico "histórico-cultural" de las ciencias sociales funcionalistas, especialmente asociado a la obra de Franz Boas, conteniendo el racismo de la generación anterior, de Nina Rodríguez y Oliveira Viana, a quienes Andrade veía demasiado atados al paradigma "neolamarckista" de la "herencia de los caracteres adquiridos", sostenido por autores como Weismann, Packard y Cope.[20] La crítica del funcionalismo británico y norteamericano servían a Andrade para criticar el "puritanismo intolerante de la colonización anglosajona" y, de paso, atraer el enfoque histórico-cultural de Freyre a las tesis del mestizaje del varguismo.

El Estado Novo, tras la constitucionalización "polaca" de 1937, dio un giro en la política cultural y educativa en el sentido nacionalista de la nueva doctrina de régimen. Sergio Miceli destaca el papel de ministros como Gustavo Capanema en Educación y Cultura y de Rodrigo y Mário de Andrade en el Servicio de

Patrimonio Histórico y Artístico Nacional.[21] El encargo que el Departamento de Imprenta y Propaganda dio a Almir de Andrade de editar la revista Cultura Política se enmarca en esa subordinación de la política cultural a la doctrina del régimen varguista. Una de las primeras decisiones de Andrade fue atraer al equipo de redacción a intelectuales afines o no a Vargas, como el escritor Graciliano Ramos, que había estado preso a fines de los años treinta; el filósofo bergsoniano Azevedo Amaral, o el periodista Cassiano Ricardo, director del diario A Manhá, que tomaban distancia tanto del modernismo de fines del siglo xix como del vanguardismo de los años veinte.[22]

Esos y otros autores como Silvio Peixoto, Severino Sombra, Jaime de Barros y Belfort Oliveira fueron incorporados a los trabajos del Departamento de Imprenta y Propaganda del varguismo, una institución concebida para nuclear la intelectualidad orgánica del primer gran experimento populista de América Latina. Cada número de la revista Cultura Política incluía glosas de los principales artículos de la Constitución de 1937, redactada por el jurista antiliberal Francisco Luís da Silva Campos. El eje conceptual del cambio constitucional del "Estado Novo", según Andrade, era el de "democracia social y evolutiva", una expresión que condensaba el propósito de rebasar la "democracia liberal" heredada del siglo xix y que había colapsado con la "República vieja" en 1930. En el primer número de Cultura Política, dicho concepto de "democracia social y evolutiva" se plasmaba de esta manera:

Las instituciones sociales y políticas son procesos que se desarrollan en el tiempo. No es posible forzar transformaciones prematuras. Vivimos en un mundo convulso, en el que la democracia prevalecerá, pero la democracia es una institución viva, que evoluciona con las mutaciones de la vida, es un ideal de solidaridad humana, con respecto al trabajo y los frutos del trabajo, de lealtad y sinceridad de cooperación de todos los hombres para el bien común.[23]

Y agregaba aquel editorial:

El Estado debe ser socialmente útil. La democracia procura una forma superior de convivencia y solidaridad humana. Sus objetivos son distribuir bienes

sociales en la medida de las necesidades y capacidades de cada quien, asegurar el orden para una mejor eficiencia del trabajo, fortalecer los vínculos de solidaridad económica, afectiva y moral entre los individuos y las clases, disciplinar las fuerzas económicas y políticas para que no proliferen los individualismos y pueda haber mayor justicia entre los hombres, equidad y respeto y comprensión mutua.[24]

Andrade defendía una noción integral de la vida intelectual, en la que se entrelazaban la economía y la política, la literatura y el folclore, las artes y las ciencias, las tradiciones y las costumbres, la filosofía y la técnica.[25] Esa integralidad, que intentaba ser captada por el concepto de "cultura política", suponía, a su juicio, una "visión humana estereoscópica".[26] El Estado aparecía en esa ideología como el organismo integrador de todas las funciones del cuerpo social, lo cual era reflejado por Andrade y otros articulistas de la revista en textos sobre el corporativismo agrícola, el diseño de una monumentalística nacional en el espacio público, la centralización del Gobierno y el rol de los municipios.[27]

Según Azevedo Amaral, el integralismo varguista era resultado de una evolución histórica que superaba, primero, la política imperial; luego la política republicana, y que desembocaba en la que llamaba la "Revolución brasileira" de los años treinta, cuya más nítida conceptualización era la carta magna del 10 de noviembre de 1937.[28] Silvio Peixoto, por su parte, pensaba que esa tradición histórica describía una lógica ascendente del principio de la "unidad nacional" en tres fases: el imperio, la república y la revolución.[29] Mientras, Severino Sombra sugería que el nacionalismo democrático del Estado Novo era obra de un proceso de maduración del "derecho natural racionalista" que había roto, finalmente, con los rezagos del racionalismo borbónico.[30]

En cada número de Cultura Política se transcribía un artículo de la Constitución de 1937 –sobre la propiedad, el municipio, el poder judicial, el trabajo manual y la ideología del nacionalismo democrático– y, a la vez, el escritor Graciliano Ramos comentaba los cuadros de costumbres del nordeste brasileño. En esas crónicas que luego se reunieron póstumamente en los volúmenes Linhas Tortas [Líneas torcidas] (1962) y Viventes das Alagoas [Vivir en Alagoas] (1962), Ramos presentaba los desiertos y las llanuras de los cangaceiros como un mundo puro, que simbolizaba la identidad nacional postulada por el varguismo. Sin el

tono de denuncia de la novela Vidas secas (1938), las crónicas de Ramos en Cultura Política revestían al Estado Novo de un discurso de autenticidad cultural que rebajaba los acentos desarrollistas de la ideología populista.

Otros autores de la revista como el propio Andrade y Jaime de Barros se encargaban de insertar ese discurso de la identidad nacional en un americanismo de corte hemisférico.[31] A diferencia de algunos textos de Andrade de los años treinta, para algunos críticos del protestantismo anglosajón, ahora, en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, la visión de Estados Unidos era moderadamente positiva. El propio Vargas había trasmitido ese cambio de percepción sobre Estados Unidos en sus diarios, donde comentaba una comunicación paralela con Benito Mussolini y Franklin D. Roosevelt, claramente favorable al segundo, en quien veía, no sin "hipérboles criollas", la "simpatía irradiante y el pacifismo sincero" y la "oratoria clara, simple, pero llena de imaginación" del pueblo americano.[32] Vargas y sus intelectuales rechazaban la "imprevisibilidad de las democracias liberales" en la Segunda Guerra Mundial y achacaban su crisis al agotamiento del modelo individualista del siglo xix, pero temían más al fascismo italiano y, sobre todo, al nazismo alemán.[33]

En ensayos de Andrade de los años cuarenta, como Formacao da sociología brasileira [Formación de la sociología brasileña] (1941) o Contribucao à história administrativa do Brasil [Contribución a la historia administrativa de Brasil] (1949), la neutralidad varguista ante el conflicto mundial y la naciente Guerra Fría adoptaba un cariz historicista en el que la equidistancia frente a las superpotencias hegemónicas era explicada por una tradición imperial venida a menos. Con la Revolución del Treinta, aseguraba Andrade, el sentido profundo de la evolución social brasileña cristalizaba en el Estado.[34] Había indicios de una exégesis de aquella evolución en discursos presidenciales de Campos Sales y Rodrigues Alves a principios del siglo xx, pero con Vargas y el Estado Novo, ese evolucionismo, de raíz sociológica, superaba la prueba de una revolución, que era una "lección de realismo".[35] Tanto en el espesor sociológico del discurso de la identidad como en un americanismo hemisférico, abierto al diálogo con Estados Unidos y Europa, el varguismo se diferenciaba del llamado "tercerismo" peronista, más enfáticamente opuesto a la hegemonía anglosajona en el Atlántico.

Existe una notable coincidencia, aunque también con matices, entre las ideas manejadas por Andrade en Cultura Política y las que trasmitían, desde 1936, los jóvenes editores argentinos de Cuadernos de FORJA, la principal publicación de

la así llamada Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina (FORJA). En el primer número de aquella publicación se plasmaba una declaración de fe nacionalista: “FORJA quiere afrontar los problemas argentinos con criterios argentinos, porque considera que el vicio más funesto que padecemos es la entrega ominosa de la economía nacional a la colonización de las grandes potencias imperialistas”.[36] Más adelante los miembros de la redacción (Gabriel de Mazo, A. Gutiérrez Diez, José Gabriel, Homero Manzi, Arturo Jauretche, Jorge del Río, José D. Espeche, Luis Dellepiane…) afirmaban encontrarse libres de “influencias banderizas exóticas”, como el “sovietismo y el fascismo”, y “puesta el alma en lo más noble de las tradiciones igualitarias” argentinas.[37]

En los números de Cuadernos de FORJA se proyectó un nacionalismo argentino que buscaba más continuidad que ruptura con el republicanismo de Hipólito Yrigoyen y, a la vez, se colocó el problema de los recursos naturales, especialmente el petróleo, y de los servicios públicos (gas, transporte, electricidad, ferrocarriles, empréstitos…) bajo el radio de acción del Estado.[38] Los ensayos de Luis Dellepiane, en aquella publicación, eran especialmente reveladores de lo que podría entenderse como una insinuación de eje populista latinoamericano dentro de la geopolítica mundial. Así como Dellepiane llamaba a asimilar las enseñanzas de la expropiación petrolera mexicana, no ocultaba simpatías hacia el giro soberanista del varguismo y la lucha de la República española contra el fascismo ni críticas elocuentes al “imperialismo inglés”, la “plutocracia yanqui” y la “dictadura staliniana de la Eurasia soviética”.[39]

Dellepiane y los intelectuales del grupo FORJA sostenían en 1939 que en el contexto de la guerra inminente, “Moscú y Berlín estaban más cerca de lo que parece”, y llamaba a replantear el liderazgo del “espíritu americanista” desde el sur del continente.[40] El lenguaje de aquellos jóvenes argentinos, como el de los escritores y científicos sociales reunidos por Almir de Andrade en Cultura Política, partía de la premisa histórica de que el varguismo y el peronismo eran movimientos sociales y políticos que adaptaban a las condiciones suramericanas el “contenido antimperialista de la Constitución de 1917 en México”.[41] La “lección de México”, especialmente tras la expropiación petrolera de Lázaro Cárdenas, era un estímulo al “deber revolucionario” de radicalizar la izquierda argentina, sobre todo la de la UCR, una corriente que veían destinada a interpelar, paralelamente, al imperialismo angloamericano, al fascismo europeo y al frentismo prosoviético del comunismo internacional.[42]

El uso del concepto de revolución en el peronismo arranca con la resemantización del evento del golpe militar de junio de 1943. En un principio, los líderes del movimiento, como los generales y ministros de Guerra Pedro Pablo Ramírez y Edelmiro Julián Farrell, negaban que en Argentina se hubiese producido una revolución. El primero, por ejemplo, decía: "Yo no he llevado a cabo ninguna revolución, porque de hecho no ha habido ninguna revolución. El ejército actuó no en una revolución, sino para proveer a Argentina de una solución al gran problema institucional del país, cuando su orden constitucional estaba corrompido por completo".[43] El importante intelectual católico Gustavo Franceschi, en cambio, se acercaba a la formulación del golpe como revolución cuando afirmaba que "no se trataba de una revolución política ni tampoco de un cuartelazo, estamos enfrentando un fenómeno más profundo y sustancial, no es solamente sustituir a unos hombres por otros".[44] Franceschi, editor de la revista católica Criterio, sostenía que la revolución tenía que ser social, no meramente política como en tiempos de Hipólito Yrigoyen: debía enfrentarse a la "politiquería" con una ampliación de la base social de la política.

Es el propio Perón quien definirá más claramente el golpe de junio de 1943 como una revolución social o como una revolución de "espíritu social".[45] El nuevo ministro de Trabajo y Previsión Social se refería al manifiesto militar de junio de 1943 como una "proclama revolucionaria" y presentaba al llamado Grupo Obra de Unificación (GOU) como un agente de un cambio más sustancial que el que trasmitían los documentos oficiales. Con evidente eficacia, Perón transformó simbólicamente el golpe en revolución por medio de una retórica que ponía énfasis en la decadencia de la clase política de la República y, a la vez, en la necesidad de situar el proyecto de gobierno en sintonía con las demandas sociales de los trabajadores argentinos. Es interesante observar el surgimiento de aquel lenguaje populista en los documentos militares argentinos, que Perón conocía muy bien por haber estudiado la historia del ejército.

En una conferencia en el Colegio Nacional de la Universidad de la Plata, en junio de 1944, conmemorando el primer aniversario del golpe, Perón sugería que la asonada militar del año anterior era una respuesta a la coyuntura internacional de la Segunda Guerra Mundial, que podía "encender luchas fratricidas" en el continente americano, a pesar de lo lejos que estaba de Europa.[46] Luego, en una

orden del coronel Perón como ministro de Guerra a los oficiales del Ejército, se sostenía que la guerra era la ocasión para articular la “neutralidad política”, la “economía social” y la “independencia económica” como objetivos básicos de un programa integral de renovación del Estado argentino.[47] Allí el líder argentino hablaba claramente de lo que sucedía en Argentina como una revolución que se encaminaba hacia su constitucionalización o, lo que es lo mismo, hacia su final: “La revolución entra en su etapa final y el Gobierno encara resueltamente la normalización constitucional, levantando el estado de sitio y aprestándose a convocar al pueblo de la República para la elección de sus mandatarios…”.[48]

La Secretaría de Trabajo y Previsión Social era según Perón: “Un jalón que se clava en la hora constitutiva inspirada en la Revolución del 4 de junio”.[49] No era aquella idea retrospectiva o a posteriori incorporada al relato sobre la ascensión del peronismo al poder, sino una certeza constatable en los discursos del entonces secretario de Trabajo. Al facilitar el despliegue de la nueva política obrera, el viejo GOU militar contribuía a una resignificación de la proclama, más bien técnica, del 4 de junio de 1943, como punto de partida de una política social de Estado. Con Perón en la Secretaría de Trabajo se iniciaba, propiamente, la “era de la política social” en la historia argentina, lo que representaba, ni más ni menos, un cuestionamiento a fondo de las premisas liberales y republicanas predominantes en la nación suramericana, entre Sarmiento e Yrigoyen.[50] Dicha política social arrancaba como una colonización populista del movimiento obrero, especialmente contra los comunistas, pero aspiraba a la vez a una reformulación de la plataforma liberal del Estado, más eficaz que la propuesta por el comunismo:

Los patrones, los obreros y el Estado construyen las partes de todo problema social, y quienes lo resuelvan tendrán el mérito de impedir la intromisión en las cuestiones gremiales de la especulación política y el confusionismo generalizado… El Estado argentino intensificará su deber social, no puede ser un espectador, debe involucrarse en la defensa de los intereses y la mejoría material de los obreros, frente a la patronal.[51]

Entre 1943 y 1946, cuando Perón pasa por las Secretarías de Trabajo y Guerra y el cargo de vicepresidente, hasta el lanzamiento de su candidatura tras el fin de la

guerra, el programa populista va perfilándose como una apuesta por la reconfiguración del sistema político. Perón triunfó con el apoyo de tres partidos de reciente creación, el Partido Laborista, el Partido Independiente y una escisión de la UCR llamada Junta Renovadora. Aquella alianza daría lugar a la corriente propiamente llamada “justicialista” o “peronista”, pero que inicialmente se llamó Partido Único de la Revolución y luego Partido Peronista. De manera que hasta los años que siguieron a la primera elección de Perón, el término revolución estaba incorporado como uno de los principales conceptos políticos del nuevo régimen. Durante la campaña electoral, en los primeros meses de 1946, Perón dio forma a esa asimilación por medio del enunciado de su proyecto “orgánico”:

¿Qué es un gobierno orgánico? Es una agregación de fuerzas sólidamente aglutinadas que tiene a su frente a un estadista, que no debe ser forzosamente ni un genio ni un sabio, sino un hombre a quien la naturaleza ha dotado de una condición especial para abarcar un panorama completo que otros no ven. Ese hombre tiene dos o tres discípulos para que cuando muera haya quien lo prolongue en el tiempo y el espacio. Detrás de ellos viene la plana mayor del partido, que tiene ocho, diez, veinte especialistas o técnicos para cada rama del Estado, que son los candidatos a ser ministros, se preparan desde el llano con estudio y sacrificio, y no hay problema del país, por insignificante que sea, que en su rama ni lo dominen y tengan la solución, para que, al llegar al Gobierno, abran el cajón de su escritorio, saquen el plan y ordenen su inmediata ejecución.[52]

En un discurso en Santa Fe, en febrero del 46, Perón agregaba que una estructura así, que repartía sus funciones entre el líder, los técnicos, el partido y la masa, nunca había existido en Argentina. Y agregaba que su puesta en práctica, por medio de una serie de reformas “orgánicas” bien pensadas, era una confirmación del carácter “revolucionario” del golpe de junio de 1943. El argumento revolucionario y el reformista se mezclaban en la retórica organicista de Perón, creando tautologías en las que el movimiento se definía como revolucionario por ser reformista y reformista por ser revolucionario. Todos los hitos del peronismo, antes de la campaña presidencial, como la revuelta de junio de 1943 o la movilización pacífica a favor de Perón en octubre de 1945, cuando el líder fue

encarcelado por el general Farrell, adquirían un nuevo sentido providencial en el lenguaje de Perón:

En la mente de quienes concibieron y gestaron la revolución del 4 de junio estaba fija la idea de la redención social de nuestra patria. Este movimiento inicial no fue una 'militarada' más, no fue un 'golpe cuartelero' más, como algunos se complacen en repetir: fue una chispa que el 17 de octubre encendió la hoguera en la que van a crepitar hasta consumirse los restos del feudalismo que aún asoma por la tierra americana.[53]

Ya desde entonces Perón comienza a trazar los presupuestos de lo que será el revisionismo histórico argentino, estudiado por Tulio Halperín Donghi, cuando sostiene que el dilema en Argentina no es "entre libertad y tiranía, entre Rosas y Urquiza, entre democracia y totalitarismo", sino "entre justicia e injusticia social".[54] Durante el primer Gobierno, entre 1946 y 1949, aquel proyecto, condensado en el "primer plan quinquenal", fue difundido intensamente en todos los foros imaginables. Perón hablaba con todos: líderes sindicales, trabajadores de fábricas, los empleados de aduanas, los miembros de los clubes de esgrima, los estibadores del puerto de San Nicolás o la élite de Buenos Aires, reunida en el teatro Colón. El decálogo del "plan quinquenal" era resumido por Perón, ante esos auditorios heterogéneos, con un lenguaje llano, que rebajaba los aspectos técnicos de la planificación económica y traducía en términos soberanistas y justicieros el programa revolucionario del Gobierno.

Es en esos años, previos a la Constitución de 1949, que algunos intelectuales cercanos al grupo FORJA, de la UCR yrigoyenista, como Arturo Jauretche y, sobre todo, Raúl Scalabrini Ortiz, se acercaron al peronismo. A diferencia de los miembros centrales de FORJA, como el propio Jauretche, Homero Manzi o Gabriel del Mazo, que mantuvieron siempre su lealtad a la UCR, Scalabrini Ortiz abrazó el peronismo con toda la carga fundacional que intentaron darle los artífices del golpe militar del GOU el 4 de junio de 1943. Tres años antes, en 1940, este poeta y agrónomo correntino había publicado, en forma de libros, dos ensayos, Política británica en el Río de la Plata (1940) e Historia de los ferrocarriles argentinos (1940), que hacían votos por una regeneración nacional en Argentina, basada en la recuperación de la soberanía económica del país, pero

que habían aparecido en una versión preliminar en los ya citados Cuadernos de FORJA, órgano de aquel grupo.[55]

En el primero de aquellos ensayos, Scalabrini hacía su contribución al revisionismo histórico cuando argumentaba que la historia política argentina, desde la generación de 1810, era la historia de la dependencia de Gran Bretaña. Con la excepción de Mariano Moreno, decía, los padres fundadores adoptaron "las doctrinas corrientes en Europa y se adscribieron a un librecambio suicida".[56] Aquel legado liberal y, por liberal, antinacional y antipopular, había sido altamente costoso para el país. La "realidad argentina" representaba un "imperativo espiritual" para las clases gobernantes.[57] Debía pasarse de la entrega a los intereses extranjeros como "factor primordial del antiprogreso" a una "economía al servicio de la esperanza".[58] La tradición liberal había depreciado tanto las condiciones de vida del pueblo argentino que derechos sociales básicos, como la alimentación, la vivienda y el vestido, debían ser considerados como "problemas nacionales".[59]

En el segundo libro, Historia de los ferrocarriles argentinos, Scalabrini utilizaba la crisis de la red ferroviaria del país como metáfora de la sangría de la riqueza nacional. La colonización había creado "redes venales" que depredaron los recursos naturales de la nación y enriquecieron las arcas coloniales e imperiales, especialmente las británicas. Pero el lenguaje nacionalista de Scalabrini Ortiz comulgaba más con un "americanismo", muy propenso a la defensa de la herencia de los migrantes e hijos de migrantes en el Río de la Plata, que a un argentinismo al estilo de Ezequiel Martínez Estrada en su gran ensayo Radiografía de la pampa (1933). Las fronteras de ese americanismo llegaban hasta México, no más allá, en un sentido deliberadamente restrictivo, que excluía a Estados Unidos y Canadá, a razón de una "unidad de idiomas, razas fundadoras, religiones y costumbres".[60] En las palabras preliminares de su ensayo, anotaba Scalabrini:

Europa jamás buscó en América el establecimiento de una filialidad. Fue hostil y casi cruel con lo autóctono, primero, con lo asimilado, después. Europa solo quiso extraer oro, al principio. Minerales, más tarde. Materia prima y alimentos, ahora. De fuerza y compulsión se valió antes. De habilidad y astucia financiera, actualmente. De todos modos, fue de provecho la finalidad. Por eso el estudio del factor económico es fundamental en las relaciones de Europa y América.[61]

Y agregaba:

Lo indiscutiblemente americano fue tronchado en América… América es un sentimiento, un estado del alma, no una materialidad y menos una consanguinidad. Ser poroso para ese sentimiento y no impermeable puede únicamente motivar una jactancia de americanidad. El simple nacer aquí de padres aquí nacidos es un ocurrimiento de índole civil no trascendente. Hijos de extranjeros fueron Moreno, San Martín y Belgrano, ejecutores de la primera liberación americana del Río de la Plata.[62]

En el paisaje argentino, según Scalabrini, no había esos elementos de autenticidad que deslumbraban a otros escritores nacionalistas, como el propio Martínez Estrada o Graciliano Ramos en Brasil, sino desolación:

Pueblo pobre: así es el nuestro. Llanuras insípidas en que la imaginación trabaja constantemente, ríos inhumanos, montañas inaccesibles y estériles conforman la patria. El fruto de sus pampas es para otros y para otros sus carnes y sus pensamientos. Estamos de prestado sobre la tierra que aún está por conquistar y sobre la que tenemos apenas una leve apariencia de dominio político, no real.[63]

Esto escribía el joven poeta y agrónomo en 1940. Seis años después, en medio de la movilización peronista, que culminará al año siguiente con la Constitución, Scalabrini ha renacido. En el que es, tal vez, su libro de ensayos más cuidados desde un punto de vista estilístico, Tierra sin nada, tierra de profetas (1946), el escritor rinde testimonio de la metamorfosis que ha experimentado por efecto de la promesa peronista y su contacto directo con las multitudes del justicialismo. Cuenta que una tarde de octubre de 1945, mientras un sol a plomo caía sobre la plaza de Mayo, de pronto se vio arrastrado por enormes columnas de obreros, que lo convencieron de que una nueva “muchedumbre heteróclita” asumía los destinos de la nación.[64] La experiencia, narrada en tono epifánico por el escritor,

daba pie a toda una apología de la fusión entre el individuo y la masa:

En las cosas humanas el número tiene una grandeza particular por sí mismo. En ese fenómeno majestuoso a que asistía, el hombre aislado es nadie, apenas algo más que aterido grano de sombra que a sí mismo se sostiene y que el impalpable viento de las horas desparrama. Pero la multitud tiene un cuerpo y un ademán de siglos. Éramos briznas de multitud y el alma de todos nos redimía. Presentía que la historia iba pasando junto a nosotros y nos acariciaba suavemente como la brisa fresca del río.[65]

Es entonces que el nacionalismo se acerca a un criollismo –o a un nativismo–, y a una defensa del "espíritu de la tierra" que es traducida en términos de política económica como un avance acelerado hacia el control estatal de los recursos naturales, la banca y los servicios públicos.[66] Aclaraba Scalabrini que ese "espíritu de la tierra" era "tenso, corpóreo y multifacetado", pero que su experiencia solo podía alcanzarse por medio de una disolución del individuo en la masa, que implicaba la ruptura radical no solo con la tradición liberal, tanto de la filosofía como de la economía, sino con corrientes de pensamiento de la segunda posguerra como el psicoanálisis y el existencialismo.[67] Se llegaba así a una confluencia intelectual bastante precisa entre el antiliberalismo varguista de Andrade y el peronista de Scalabrini, aunque con la peculiaridad de que en el segundo caso la discontinuidad se extendía a los proyectos keynesianos y cepalinos que impulsaban economistas como Raúl Prébisch. La Constitución peronista de 1949, con su catolicismo, su corporativismo o sus llamados a la "justicia", la "unidad", con la "enajenación o locación de bienes de dominio del Estado nacional", la "función social de la propiedad" y el control estatal de los recursos naturales, mineros y energéticos, fue representativa de aquel giro antiliberal.[68]

En escritos posteriores al suicidio de Vargas en 1954 y al golpe militar contra Perón de 1955, autodenominado, por cierto, "Revolución Libertadora", los dos autores asumieron en sus escritos un duelo similar. Pero mientras Andrade intentaba reconciliar el legado del varguismo con las tesis de la Comisión Económica para América y el Caribe (CEPAL), Scalabrini en los artículos valientemente opositores contra los Gobiernos de Eduardo Lonardi y Pedro

Eugenio Aramburu, reunidos luego en el libro Bases para la reconstrucción nacional (1965), acusó a Prebisch de ser agente de la inteligencia británica y denunció sus "planes" e "informes" como intentos de desmantelar la política económica peronista.[69] Scalabrini murió en 1959, por lo que no llegó a constatar el impacto radicalizador de la Revolución cubana sobre la izquierda peronista. Andrade, que sobrevivió al golpe de Estado contra João Goulart y al giro marxista del populismo brasileño, llegó a comulgar con las tesis anticomunistas de la Guerra Fría.

A través de la obra de Almir de Andrade y Raúl Scalabrini Ortiz hemos ilustrado la forma en que el campo intelectual de viejas democracias oligárquicas en crisis interviene en el despliegue de un discurso de legitimación para el nuevo régimen populista. Desde las experiencias clásicas del varguismo y el peronismo, en los años treinta y cuarenta, esos procesos están ligados a un uso del concepto de revolución desde las élites del cambio de régimen que no reúne los rasgos característicos de otras revoluciones como la mexicana, la rusa o la china: levantamiento armado popular, destrucción del orden previo y alteración de jerarquías sociales. El concepto de revolución, sin embargo, se vuelve central para la legitimación del nuevo Estado, como parte de un lenguaje político que trasmite el sentido de reconstitución jurídica en cuanto que "necesidad histórica".[70]

Publicaciones como Cultura Política en Brasil o Cuadernos de FORJA en Argentina constituyeron, además, plataformas del saber en las que ideólogos de la izquierda populista entablaban diálogos significativos con el campo de las ciencias sociales, tal y como sucedía en las redes de otras izquierdas, especialmente las marxistas, comunistas y nacionalistas revolucionarias.[71] Esta aproximación pone en cuestión, por tanto, los enfoques excepcionalistas que tienden a asociar el populismo con un grado cero de la ideología, que operaría en torno a significantes vacíos más que a verdaderos resortes doctrinales para la acción política.

Buena parte de la historiografía y la teoría política se resiste a considerar aquellas publicaciones y a sus líderes intelectuales dentro de la izquierda latinoamericana. Incluso en el caso de Cultura Política, la revista brasileña de los años cuarenta, observamos acentos y énfasis en torno a la soberanía nacional, la justicia social y la integración racial, bien ubicados en otras tradiciones de izquierda, pero que se le escamotean por un desprecio a enfoques funcionalistas u organicistas propios de la época. Los prejuicios ante el imaginario político de

aquellos populismos conducen a una subvaloración de la densidad ideológica de los mismos, que incurre en una equivocada lectura de sus premisas teóricas.

1 Groppo, 2009, pp. 291-303.

2 Ibíd., p. 305.

3 Aunque escasa, hay una bibliografía atendible sobre aquellos dos grupos intelectuales: Oliveira; Pimenta y Castro Gómez, 1982; Velloso, 2003; Silva de Paiva, 2009; Mio Salla, 2017; Silvia Sigal, 1991; Fiorucci, 2011; Bergel, 2018.

4 Germani; Tella e Ianni, 1973, p. 23; Ianni, 1975, pp. 52-55.

5 Laclau, 1978, pp. 230-232; Laclau, 2005, pp. 129-131.

6 Mudde, 2004, pp. 541-563; Stanley, 2008, pp. 95-110.

7 Finchelstein, 2018, pp. 126-141.

8 Ibíd., pp. 117 y 118. Véase también Knight, 1998, pp. 223-248.

9 Trindade, 1974, pp. 106-110 y 172-188.

10 Andrade, 1933, pp. 19-59.

11 Ibíd., pp. 425 y 426.

12 Ibíd., pp. 73-130.

13 Ibíd., pp. 194-214.

14 Ibíd., p. 380.

15 Andrade, 1939, p. 148.

16 Ibíd.

17 Ibíd., p. 149.

18 Ibíd., p. 151.

19 Ibíd., pp. 186 y 187.

20 Ibíd., pp. 49 y 50.

21 Miceli (ed.), 1984, pp. 23-30.

22 Silva de Paiva, 2009.

23 Andrade, 1945, p. 7.

24 Ibíd., p. 8.

25 Ibíd., p. 5.

26 Ibíd., p. 11.

27 Véase, por ejemplo, Andrade, 1941a, p. 5; Andrade, 1941b, p. 5; Andrade, 1941c, p. 5; Andrade, 1941d; Andrade, 1941e; Andrade, 1941f.

28 Amaral, 1941a, p. 157; Amaral, 1941b, p. 31; Amaral, 1941c, p. 154; Amaral, 1941d, p. 133.

29 Peixoto, 1941, p. 175.

30 Sombra, 1941, p. 42.

31 Barros, 1941a, p. 34; Barros, 1941b, p. 60.

32 Vargas, 1995, vol. I, p. 563.

33 Ibíd., vol. II, pp. 313-317.

34 Andrade, 1949, vol. I, p. 9

35 Ibíd.

36 Cuadernos de FORJA, 1936, p. 4.

37 Ibíd.

38 Mazo, 1936, pp. 7-21; Gutiérrez Diez, 1936, pp. 6-11; Scalabrini Ortiz y Dellepiane, 1938, pp. 15-27; Río, 1938, pp. 10-22.

39 Dellepiane, 1939, pp. 4-8.

40 Ibíd., pp. 6 y 8.

41 Dellepiane, 1938, p. 19.

42 Ibíd., pp. 25-27.

43 Groppo, 2009, p. 181.

44 Ibíd., p. 184

45 Ibíd., p. 195.

46 Perón, 1973, p. 32.

47 Ibíd., pp. 96-108.

48 Ibíd., p. 95.

49 Perón, 1997, vol. VI, p. 115.

50 Ibíd., pp. 47-78, 117-122, 515 y 516.

51 Ibíd., p. 113.

52 Ibíd., vol. VIII, pp. 18 y 19.

53 Ibíd., p. 27.

54 Ibíd., p. 28.

55 Scalabrini Ortiz, 1936, pp. 5-19; Scalibrini Ortiz, 1938, pp. 3-62.

56 Scalabrini Ortiz, 1965a, p. 11.

57 Ibíd., pp. 9-13.

58 Ibíd., pp. 254-286, 359 y 358

59 Ibíd., p. 358.

60 Scalabrini Ortiz, 1940, p. 15.

61 Ibíd., p. 11.

62 Ibíd., p. 14.

63 Ibíd., p. 15.

64 Scalibrini Ortiz, 1946, p. 33.

65 Ibíd., p. 35.

66 Ibíd.

67 Ibíd.

68 Argentina, 1949, pp. 11-14 y 37-39.

69 Andrade, 1973, p. 21; Scalabrini Ortiz, 1965b, p. 23.

70 Koselleck, 2012, p. 169.

71 Véanse, entre otros, Pita, 2009; Crespo, 2010; Petra, 2017; Corral; Stanton y Valender (eds.), 2018.

Dos líderes del populismo cívico

1948 fue un año clave en la historia de la izquierda latinoamericana. En Argentina, Juan Domingo Perón sorteaba su segundo año de gobierno y anunciaba una nueva constitución con amplio registro de derechos sociales para el año siguiente. En Venezuela, Rómulo Betancourt traspasaba la banda presidencial a Rómulo Gallegos, el más reconocido escritor de ese país, en una sucesión pacífica de poderes que parecía consolidar la hegemonía del partido Acción Democrática (AC). En Costa Rica José Figueres instalaba la Segunda República, de prolongada estabilidad en Centroamérica. En Cuba se iniciaba el segundo Gobierno consecutivo del PRC, encabezado por Carlos Prío Socarrás.

La izquierda gobernaba democráticamente en buena parte de la región: en Brasil, Argentina, Uruguay, Chile, Venezuela, México y Cuba. Era aquella una izquierda no socialista ni comunista, sino inscrita en la tradición nacionalista revolucionaria o populista, aunque en sus versiones más moderadas. Entre el varguismo, el peronismo y el priismo mexicano y los colorados uruguayos, los radicales chilenos, los auténticos cubanos y la AC en Venezuela, había enormes diferencias, pero algunos acuerdos básicos como la promoción de derechos sociales, el respeto a las libertades públicas y las elecciones democráticas regulares y competidas.

En esos años que siguieron a la Segunda Guerra Mundial, cuando todavía no se había quebrado del todo la alianza antifascista, la política de Estados Unidos hacia América Latina era favorable a aquel tipo de izquierda. Por entonces los soviéticos no alentaban a los partidos comunistas de la región para que se enfrentaran a dichas izquierdas, sino para que colaboraran con ellas. La estrategia de Vicente Lombardo Toledano y el Partido Popular Socialista, fundado ese mismo año en México, de los comunistas cubanos o de Ricardo Fonseca y el Partido Comunista de Chile, que hicieron Gobierno con los radicales de Gabriel González Videla, así lo confirma.[1] Era mucho más conflictiva la relación de los comunistas con las izquierdas populistas en Brasil y en Argentina, porque allí estas últimas llegaron a ser hegemónicas.

Fue aquella una coyuntura favorable para la reproducción de nuevos populismos cívicos, que se diferenciaban de sus antecesores peronistas y varguistas por la

ausencia de orígenes o alianzas militares, pero también por un intento de síntesis entre las ideologías revolucionarias y republicanas. Dos casos de líderes y movimientos que ilustran a la perfección esa tendencia son los de Jorge Eliécer Gaitán y el Partido Liberal en Colombia y Eduardo Chibás y el PRC en Cuba. Se trata de una tendencia muy pronto rebasada por la Guerra Fría y que en el mismo año de 1948 daría señales de quiebre, como el asesinato de Gaitán y el "Bogotazo" o el golpe de Estado derechista contra Gallegos en Venezuela, por la junta militar encabezada por Carlos Delgado Chalbaud. Aun así, vale la pena reseñar aquellas experiencias como variaciones populistas del concepto de revolución en la historia política de América Latina.

oración por los humildes

Nacido en 1898, año de la intervención militar de Estados Unidos en Cuba, Puerto Rico y Filipinas, Jorge Eliécer Gaitán se tituló como doctor en Jurisprudencia en la Universidad Pontificia de Roma en 1927 con una tesis de derecho penal sobre "El criterio positivo de la premeditación". Enrico Ferri, quien junto con Cesare Lombroso había trasladado las tesis evolucionistas y positivistas a la antropología criminal, fue su maestro en aquellos años cardinales del fascismo italiano.[2] Como los constituyentes mexicanos de Querétaro, Gaitán fue otro ejemplo de revolucionario latinoamericano formado en la filosofía positivista de fines del siglo xix y principios del xx. En la biblioteca de su casa museo de Bogotá, donde está enterrado, abundan libros de aquella escuela, como Psicología (1937) de Alloys Müller, Sociología criminal de Enrico Ferri (1900), la Teoría psicológica de la difamación (1902) de Eugenio Florian, Los reflejos condicionados de Iván P. Pávlov o Sociología de Georg Simmel.

A su regreso a Colombia, en 1928, Gaitán fue elegido como representante de la Cámara de Diputados por el Partido Liberal.[3] Era aquel un partido liberal muy diferente al romántico, fundado por José Ezequiel Rojas a mediados del siglo xix, muy diferente al liberal positivista de la época de Rafael Núñez, a fines de aquella centuria, y muy diferente también al liberal democrático de los tiempos Rafael Uribe Uribe, a principios del siglo xx. Este era un liberalismo social, marcado por la influencia de la Revolución mexicana y los populismos clásicos,

como se observará en el trasfondo doctrinal de las políticas impulsadas por su líder en los años treinta y cuarenta, Alfonso López Pumarejo.[4]

Una de las primeras tareas de Gaitán como legislador fue viajar al municipio de Ciénaga, en Magdalena, donde una huelga de trabajadores de la United Fruit Company, en diciembre de 1928, terminó en la masacre de una veintena de huelguistas –aunque hay autores que aseguran que fueron cientos y novelistas como Gabriel García Márquez que elevaron la cifra a tres mil–, ordenada por el presidente Miguel Abadía Méndez, a exigencia del Gobierno de Estados Unidos.[5] Entre 1929 y 1930, Gaitán presionó en el Parlamento colombiano y en la Corte Suprema para que se procediera a una revisión de las causas y sentencias levantadas contra los huelguistas. De aquellas gestiones salieron varios discursos memorables y un libro, en el que el legislador resumía sus demandas al Gobierno conservador. En su libro, Gaitán se detenía en las formas de explotación de los trabajadores bananeros en el Caribe colombiano por parte de la United Fruit Company, a la que atribuía maltratos semifeudales y comportamientos tiránicos, "caligulescos", que debían ser denunciados ante el poder judicial de la nación.[6]

Allí Gaitán reiteraba una premisa central de toda su actividad pública: el "derecho era una fuerza específica de la sociedad".[7] O dicho de otro modo: las leyes, aunque imperfectas, ofrecían un mecanismo valioso de protección y defensa contra los abusos del poder. Ese legalismo, muy propio de toda la corriente populista cívica latinoamericana de mediados del siglo xx, debía entrelazarse con el proyecto de expansión de los derechos sociales (reforma agraria, educación, salud pública, legislación obrera avanzada…) que los Estados latinoamericanos impulsaban desde la Revolución mexicana. Colombia no debía rezagarse en ese avance, que podía proceder por medio de reformas precisas a la Constitución de 1886, como las que los liberales propondrían pocos años después, en 1936.[8]

Gaitán había adelantado muchas de las ideas de la actualización de la carta magna colombiana desde el paradigma del constitucionalismo social en un largo ensayo titulado Las ideas socialistas en Colombia (1924), que originalmente había sido su tesis de grado como abogado por la Universidad Nacional. Arrancaba con un gesto muy parecido al del "tercerismo" peronista, pero iba más a fondo que la izquierda populista predominante en América Latina: las ideas socialistas, decía, no eran patrimonio de "partidos", "sectas" o "banderas", sino que formaban parte de un horizonte doctrinal de avanzada, aprovechable

por la izquierda no comunista. Los autodenominados “socialistas” o “comunistas”, en Colombia, “quizá no habían sido los más afortunados en la interpretación” de esas ideas, “ni en los medios, ni en la apreciación de nuestra vida política”.[9]

La debilidad del socialismo o el comunismo en Colombia, según Gaitán, tenía que ver con lo que llamaba “mimicismo”, término psiquiátrico que traducía como una negación del precepto de Montesquieu sobre la correspondencia entre el espíritu de las leyes y las tradiciones y contextos nacionales, que incurría en la reproducción mecánica del modelo soviético, para los comunistas, y del europeo occidental, para los socialdemócratas.[10] La apropiación de las ideas socialistas, desde institutos políticos ajenos hasta la izquierda marxista, como la Unión Nacional de Izquierda Revolucionaria (UNIR), era, por tanto, un acto de adaptación de ese repertorio ideológico al espectro político colombiano real.

De ahí Gaitán se movía al principal dilema constitucional y jurídico de la izquierda no comunista en América Latina, que era el de la contradicción entre los derechos individuales y los sociales. Al igual que los populistas o los comunistas, Gaitán descreía de la doctrina de los derechos naturales del hombre. Luego de citar a Auguste Comte y Léon Duguit, concluía: “El hecho evidente y claro es que el individuo no llega a la sociedad con derechos que individualmente le pertenezcan”.[11] Aunque reproducía algunos estereotipos deterministas, propios de su deuda con el positivismo y el darwinismo social, el énfasis de Gaitán estaba puesto en la necesidad de pensar el “organismo social” como un sujeto que, en el siglo xx, rebasaba el molde jurídico del liberalismo clásico.

Era indispensable, por tanto, reconocer las demandas de los diversos componentes de ese “organismo”: el “proletariado”, el “capital”, la “tierra” y la “educación”.[12] En relación con el problema del capital y el trabajo, adoptaba una posición que se adelantaba a los enfoques de la CEPAL y la teoría de la dependencia y que partía de la premisa de que no es necesario un proceso de industrialización plena para que surja el conflicto obrero-patronal. El socialismo no se oponía al “industrialismo”, pero tampoco hacía de este último la condición de una política obrera.[13] Gaitán advertía el proceso de urbanización e industrialización de Colombia en la primera mitad del siglo xix, que además de multiplicar por siete la población del país había intensificado el movimiento sindical.[14] Además de las huelgas contra la United Fruit Company y la Tropical Oil Company, el movimiento obrero se había activado en el sector tabaquero y

en la industria nacional.[15]

Observaba también el ascenso de esas demandas y exigía su incorporación en el programa del Partido Liberal, que alcanzará la hegemonía del Congreso a mediados de los años treinta.[16] Su enfoque del problema agrario también se adelantó a los propios intentos de reforma agraria que se harán en 1936, durante el primer Gobierno de Alfonso López Pumarejo. Percibía un crecimiento de las grandes propiedades agrarias como consecuencia del avance territorial de las compañías norteamericanas que ponía en riesgo de extinción la pequeña propiedad. El agrarismo de Gaitán era muy parecido al de la línea nacionalista y antilatifundista del Caribe, defendida por autores como el cubano Ramiro Guerra en su ensayo clásico Azúcar y población en las Antillas:

Los grandes terratenientes, que al mismo tiempo son los poseedores del capital, producen enormes cantidades a bajos precios por virtud de la maquinaria y demás elementos de que disponen y con el fruto del trabajo de quienes no reciben sino una participación injuriante. La pequeña propiedad va desapareciendo y, como es lógico, la gran propiedad se ensancha. El pequeño propietario es absorbido por el gran propietario, y cuando logra someterse sus frutos se hacen exiguos, al mismo tiempo que crecen ilimitadamente los beneficios del gran propietario; en realidad y a pesar de su pequeña propiedad es un tributario del gran terrateniente. Por eso la mayoría de los hombres en el sector agrícola se convierten en asalariados.[17]

Sin embargo, las ideas agraristas de Gaitán no se limitaban a la defensa de la pequeña propiedad, una vieja exigencia heredada del liberalismo del siglo xix. Con las experiencias de la Rusia soviética y la Suiza cantonal a la vista, Gaitán proponía introducir el concepto de “propiedad social” en forma cooperativa o familiar.[18] No mencionaba entonces el modelo comunal ejidatario del artículo 27 de la Constitución de Querétaro, pero llegaba a una idea plural de la tenencia de la tierra que tuvo que chocar con los límites de la reforma agraria liberal colombiana de los años treinta. Cuando a principios de esta década, Gaitán funda la UNIR, su proyecto de reforma agraria es claramente más radical que el del Partido Liberal. En el Congreso, el líder unirista insistía en que la cuestión agraria no podía reducirse a los terrenos baldíos o a la tierra no cultivada, sino

que debía procederse a un reparto agrario que favoreciera a los pequeños propietarios, pero también a la organización de cooperativas.[19] Al concentrarse en el tema de los terrenos baldíos, la reforma agraria liberal de 1936 resultó ser muy limitada. El historiador Jorge Orlando Melo lo resume así: "En la práctica (la Ley 200 de 1936) confirmó la gran propiedad: la inmensa mayoría de la tierra de los latifundistas, si tenía títulos, no había conflicto con colonos y mostraba alguna forma de uso, quedó en firme".[20]

El programa de unirismo, en los años treinta, denunciaba abiertamente el estancamiento del bipartidismo liberal-conservador colombiano y llamaba a la implementación de una agenda "socialista" por fuera del Partido Comunista. Las causas obrera y campesina no encontraban acomodo en el Partido Liberal y el comunismo organizado seguía preso del determinismo soviético, que subordinaba la revolución al desarrollo del capitalismo en América Latina. De un modo similar a como lo enfocaban el cardenismo en México o La Joven Cuba de Antonio Guiteras en Cuba, Gaitán sostenía que las mayores posibilidades de un verdadero cambio revolucionario estaban en manos de la izquierda no comunista. Lo primero que debía lograr un partido revolucionario era desechar el "criterio rudimentario de la revolución" o la "risueña concepción extremista que imagina que cambiarle a un país sus métodos y sistemas no demanda complejidad mayor que la de remplazarle la camisa a quien la tiene sucia".[21]

Un partido es revolucionario no de acuerdo con las normas especulativas abstractas, aun cuando desconozcan la realidad, sino cuando logra dentro de la realidad marcar una etapa de aminoración o debilitamiento de las fuerzas que detienen el progreso ideológico total. Puede que sea revolucionario dentro de una concepción integral, pero lo es fecundamente en el momento y circunstancias en que actúa como útil y necesaria etapa.[22]

Además de socialista y revolucionario, Gaitán se autodenominaba nacionalista y sus referentes latinoamericanos se ubicaban en la Argentina posYrigoyen y el México cardenista.[23] Lo curioso, como ha observado Eduardo Posada Carbó, es que aquella presión desde el margen izquierdo sobre el Partido Liberal provocó una mayor apertura y permeabilidad de este instituto político a las ideas de Gaitán.[24] Luego del experimento de la UNIR, Gaitán no intentó nada más por

fuera del Partido Liberal y ocupó diversos cargos como militante de la organización (alcalde de Bogotá en 1937, ministro de Educación Nacional en 1940 en el Gobierno de Eduardo Santos, y del Trabajo en el interinato de Darío Echandía entre 1943 y 1944). Para 1946, Gaitán era la figura central del Partido Liberal, que llegó a adoptar, en 1947, su famosa “Plataforma del Colón”, como programa de esa formación política.

En el lapso de una década, Gaitán logró resignificar el “liberalismo colombiano” por medio de la adopción, por el núcleo dirigente de su partido, de aquel programa revolucionario concebido a principios de los años treinta. La Jornada, el autodenominado “periódico gaitanista del pueblo”, dirigido por Jorge Uribe Márquez, acompañó aquella movilización, desde 1944, con imágenes de los mítines y “jiras” multitudinarias y denuncias sobre la corrupción (la “palanca de Arquímedes”) y la “costosa, ineficaz e incompleta acción social del Estado”.[25] El paso de Gaitán por Cundinamarca, Buenaventura, Puerto Tejada, Candelaria, Florida y otras ciudades del valle se narraba como una apoteosis de “restauración moral”.[26] Mientras los políticos tradicionales de los partidos liberal y conservador eran presentados como “candidatos de la camarilla”, a Gaitán se le nombraba el “elegido del pueblo”.[27]

Pero el más claro reflejo textual de aquella resignificación se encuentra en el Plan Gaitán de 1947 y en la ya citada Plataforma del Colón del mismo año. Por el primero, el candidato liberal proponía una reforma bancaria por medio de la fusión, en una sola entidad, llamada Corporación Colombiana de Crédito, Fomento y Ahorro, de diversas dependencias financieras y crediticias como la Caja Agraria, el Banco Agrícola Hipotecario, el Instituto de Fomento Industrial y la Caja Colombiana de Ahorros.[28] En la “jira triunfal” de Gaitán por Sincelejo y Montería aquel programa era la carta de presentación del “caudillo” ante la “masa”.[29]

La centralización, que implicaba un importante rediseño del Banco de la República, buscaba impulsar la transferencia de créditos, inversiones y recursos de fomento hacia las formas no latifundistas de tenencia de la tierra. El objetivo era activar la reforma agraria liberal, que se había estancado, desde la premisa de que no era suficiente la distribución de la propiedad. Una vez más, Gaitán citaba el ejemplo de la Revolución mexicana, que “ha dado en parte soluciones eficaces al problema agrario, pero sus experiencias primeras son una demostración de que no basta con entregarle la tierra al campesino en un proceso de rompimiento del latifundio”.[30] Si en este proyecto hablaba de crear tres tipos de “unidades

agrarias”, la pequeña propiedad de “lotes y parcelas”, las “haciendas del Estado” y las “tierras de aldeas”, en la Plataforma del Colón dirá, con mayor precisión, que el Estado debe estimular tres tipos de propiedad: la pequeña de los colonos, la “comunal de los grupos indígenas, suprimiendo las limitaciones de derechos que hoy tienen, acomodando la legislación a sus costumbres y conservando los ejidos municipales para dedicarlos a obras de finalidad social” y las “cooperativas del Estado”.[31]

Tanto la reforma agraria como las políticas de fomento industrial nacional y extensión de los derechos sociales, como los de la educación, la salud y la vivienda, quedaban incorporados a una redefinición de la doctrina liberal, favorable a la nacionalización de servicios públicos y la planificación económica.[32] Convertido en jefe máximo de su partido, tras la muerte del ex candidato presidencial Gabriel Turbay, Gaitán produjo una acelerada transformación del liberalismo colombiano, equivalente a una mutación socialista y revolucionaria de esa formación política. Algunas frases de la Plataforma del Colón resultan insólitas a la luz de la evolución del liberalismo latinoamericano durante la Guerra Fría. Pero debe observarse que el compromiso de aquel programa con la “democracia” –aunque “sin restringir el concepto solo al campo de la política” y “extendiéndolo a las zonas económica y social”– suponía la defensa de la “libertad de palabra, de prensa y de pensamiento” y la penalización del “fraude y la coacción electoral como el más grave atentado contra la democracia”.[33]

El liberalismo reconoce que siendo el ideal de la democracia la decisión mayoritaria, su fuerza y realidad residen, en última instancia, en las condiciones y virtudes del hombre que vive en comunidad. Esta razón le obliga a cumplir la misión de defensa, estímulo del hombre colombiano, exaltando la conciencia de su propia dignidad, su carácter, el sentido de la responsabilidad, la tenacidad en la realización y el sentimiento de que el esfuerzo por la victoria de sus ideas políticas encuentra compensación en el bienestar colectivo.[34]

Aquella apelación a la “dignidad”, en cuanto valor que resumía la integralidad de los derechos humanos, se enmarcaba en una superación del jusnaturalismo liberal que bien podría asociarse con la tradición republicana bolivariana y

martiana. Esos referentes no hacían más que reforzar el sentido cívico de la revolución gaitanista. Las grandes movilizaciones y los grandes discursos de Gaitán, en sus últimos meses, especialmente la "Manifestación del silencio" del 7 de febrero de 1948, la concentración en el cementerio de Manizales el 15 del mismo mes, la "Oración por la paz" y la "Oración por los humildes", apuntan a un delineamiento de la hoja de ruta cívica del liberalismo revolucionario en Colombia. La insistencia de Gaitán en que, a pesar del abultado "memorial de agravios" del presidente Mariano Ospina Pérez, el camino debía ser pacífico y legal, no deja lugar a dudas.[35] Aunque llamaba a "vengar a los caídos", demandaba al presidente "impedir la violencia" y "restablecer los fueros de la paz y la justicia en Colombia".[36]

El asesinato de Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril y el caótico levantamiento popular que le siguió, conocido como "el Bogotazo", ha sido visto por testigos e historiadores como la evidencia de la contradicción entre medios y fines del proyecto gaitanista. El historiador Fernando Guillén Martínez describió el Bogotazo como un "acontecimiento imprevisible que mostró con sangrienta eficacia que aquel modelo no podía funcionar".[37] Fidel Castro, que estaba aquel día en Bogotá con Enrique Ovares y Alfredo Guevara, otros dos delegados cubanos al Congreso Latinoamericano de Estudiantes, organizado por el Gobierno de Juan Domingo Perón para protestar contra la IX Conferencia Panamericana que tendría lugar en la capital colombiana, recordaba que el Partido Liberal era incapaz de controlar las "manifestaciones de anarquía".[38] Según Fidel, aquello no era una revolución: "Ya en esa época yo tenía ideas muy claras y muy precisas de lo que es una revolución, qué cosas deben pasar en una revolución y qué cosas no deben pasar".[39]

Una perspectiva diferente del Bogotazo la ofrece el estudioso gaitanista, Antonio García Nossa, quien estuvo cerca de otras revoluciones como la del MNR de Víctor Paz Estenssoro, Juan Lechín y Hernán Siles Zuazo en Bolivia, la de Juan Velasco Alvarado en Perú y la de Salvador Allende en Chile. Sostenía García Nossa que el Bogotazo no representó el fracaso de las ideas de Gaitán. La revolución cívica gaitanista era posible y no fracasó por el Bogotazo, sino por el asesinato del líder en un momento en que era irremplazable. La idea de que el método democrático y legalista de Gaitán estaba condenado al fracaso adolece del "lugar común de la ortodoxia comunista de que la reforma es siempre una línea de menor resistencia".[40] Por la vía reformista, el proyecto de Gaitán llegó a una radicalidad hasta entonces inédita en Colombia a pesar de prescindir del mecanismo de la insurrección armada y de no alentar una confrontación con

Estados Unidos, similar a la del peronismo o el nacionalismo revolucionario fidelista.

Para Gaitán, como para Lázaro Cárdenas y los revolucionarios mexicanos, no había contradicción en defender nacionalizaciones energéticas y propiedad comunal sobre la tierra, y, a la vez, suscribir, en el punto XII de la Plataforma del Colón, la "amistad entre Estados Unidos y los demás países de América sobre la base de la defensa conjunta de la estructura republicana y democrática", la no intervención, el intercambio comercial con ventajas comparativas o la "política del buen vecino".[41] Dado ese civismo a toda prueba, no es extraño que una de las más notables continuidades del pensamiento revolucionario de Gaitán se produjera en torno al Partido Conservador, la formación política rival al gran líder liberal colombiano, ya en plena Guerra Fría, como se lee en el extraordinario ensayo La revolución en América (1958) del entonces joven Álvaro Gómez Hurtado.

A diez años del asesinato de Gaitán y a uno de que triunfasen Fidel Castro y sus hombres en Cuba, Gómez Hurtado proponía pensar la historia moderna latinoamericana a partir de la centralidad del concepto de revolución en la cultura política regional. Llamaba el joven intelectual a asumir la "revolucionaridad" de la tradición política latinoamericana, sin dejar de advertir los efectos negativos de la misma, sobre todo, en términos de naturalización de la violencia y rechazo a la institucionalidad.[42] Pero Gómez Hurtado reconocía una enorme diversidad de tipos de revoluciones, desde las más moderadas hasta las menos institucionales y desde las liberales hasta las socialistas. La sedimentación histórica de esas experiencias, durante más de un siglo, había producido en cada país latinoamericano, a la altura de 1950, una proliferación de asociaciones llamadas el MNR, el Partido de Izquierda Revolucionaria, el Partido Obrero Revolucionario o el Partido Revolucionario Cristiano.

La "revolución era la materia prima de la política latinoamericana", decía Gómez Hurtado, quien citaba a Edmundo O'Gorman, Leopoldo Zea y Luis Villoro, y encontraba en el caso mexicano, tal vez, la síntesis de todas las revoluciones posibles: la social y la económica por la vía de la reforma agraria, la política por la de la institucionalización del régimen presidencialista de partido hegemónico, la cultural por la de la alfabetización y el impulso a las artes y las letras y la racial por la del mestizaje.[43] El reto para Gómez Hurtado, quien, como Gaitán, moriría asesinado en plena calle, en 1995, en Bogotá, era conducir esa "revolucionaridad" bajo formas cívicas y democráticas que evitaran la

“desvalorización institucional” y reconciliaran aquella cultura política revolucionaria con la vieja tradición republicana heredada del siglo xix.[44]

vergüenza contra dinero

El asesinato de Gaitán es un episodio que se enmarca en una sucesión de duelos en la izquierda populista de gran resonancia en la historia afectiva de la región, dentro de la que figuran la muerte de Evita Perón en Argentina en 1952, el suicidio de Eduardo Chibás en Cuba en 1951 y el de Getúlio Vargas en Brasil en 1954. Chibás era un revolucionario del movimiento estudiantil antimachadista de fines de los años veinte y principios de los treinta, que se incorporó al PRC en 1934 y, como miembro de esa formación política, tomó parte en la Convención Constituyente de 1939 que promulgó la Carta de Magna de 1940. Como miembro del DEU, en tiempos de la dictadura de Gerardo Machado, Chibás firmó, junto a Antonio Guiteras y otros revolucionarios de su generación, manifiestos en los que se oponía a la “prórroga de poderes” o perpetuación del dictador porque, además de la “democracia”, ponía en riego la “integridad de la Constitución y la estabilidad de la soberanía”.[45]

Desde aquellos años el lenguaje político de Chibás se fue llenando de vocablos como “pueblo” y “honor”, “patria y libertad”, que irán produciendo una simbiosis entre nacionalismo revolucionario y populismo cívico, muy común en la izquierda regional.[46] Como los revolucionarios mexicanos del maderismo y el carrancismo, que se enfrentaron a Porfirio Díaz y a Victoriano Huerta porque violaban la Constitución mexicana de 1857, el joven Chibás era un legitimista constitucional que denunciaba a Machado por pisotear la Constitución de 1901. Muy pronto, como veremos, aquel legitimismo dio paso a una demanda de nuevo constituyente para poner la ley fundamental en sintonía con el constitucionalismo social heredado de Querétaro.

Durante las luchas antimachadistas, Chibás sufrió prisión y exilio. A su regreso a La Habana, luego de la caída de Machado en 1933, se sumó a la revolución triunfante. De aquella época datan algunos textos suyos en publicaciones de la isla, como la importante revista Bohemia, que vale la pena leer con detenimiento. Vemos formularse en ellos una vertiente moral regeneracionista,

adscrita a la idea de revolución, antes ya plasmada en Francisco I. Madero, Roque Sáenz Peña, José Vasconcelos, José Ingenieros y otros políticos e intelectuales mexicanos de la generación de 1910. En la conceptualización chibasista de la revolución se invoca constantemente el legado republicano por medio de oposición entre virtud y comercio, dignidad e interés, lealtad y ambición:

Las revoluciones avanzan taladrando montañas de intereses, de ignorancias y miserias, montañas que inexorablemente sepultan en su seno a los pioneros que van abriendo los surcos por donde avanzan los pueblos. Esos luchadores de avanzada siempre son devorados por su propia obra, víctimas propiciatorias de la falta de visión de los espíritus mediocres. A los pueblos solo se les presenta una vez en su vida la posibilidad de hacerse libres y dignos, y si por cobardía o por inconsecuencia, por maldad o por ignorancia, la dejan escapar, son condenados a vivir como pueblos coloniales en perpetua esclavitud, porque estas oportunidades no se presentan todos los días.[47]

Se dirigía entonces Chibás a los líderes de la Revolución de 1933, advirtiendo sobre la posibilidad de que aquel movimiento se frustrase. El machadismo, como cualquier otro "cesarismo", "dantonismo" o "leninismo", no requerían de la resurrección de César, Danton o Lenin para existir.[48] Esa modalidad autoritaria, tan característica de la historia latinoamericana del siglo xix, podía resurgir dentro de las propias filas revolucionarias. Una de las vías para la consumación de aquel fracaso, según Chibás, era la lucha por la pureza del rótulo de "revolucionario". Muchos oposicionistas a Machado se llamaban a sí mismos "revolucionarios", pero compartían las ideas y valores de la dictadura. De ahí que fuera indispensable la regeneración moral de la clase política revolucionaria.[49]

Durante la turbulenta transición al orden constitucional de 1940, Chibás observó en el ascendente militarismo cubano, personificado por Fulgencio Batista, uno de los probables accesos a una reconfiguración del autoritarismo. Frente a esa alternativa el joven líder proponía reforzar el civismo y llamaba a seguir el ejemplo de algunas experiencias contemporáneas de la Revolución de 1933, como el cardenismo mexicano, la Segunda República española y el Gobierno de

Franklin Delano Roosevelt en Estados Unidos. De este último admiraba "sus arremetidas vigorosas contra las castas privilegiadas del país".[50] El New Deal era una ofensiva de Main Street contra Wall Street, un intento de planificación de la economía a favor de los pobres que Chibás no dudaba en llamar "socialista".[51]

También veía socialismo Chibás en la España de Francisco Pi y Margall y Manuel Azaña que, en 1936, se enfrentaba a los Gobiernos fascistas de Berlín y Roma. Llamaba "liberal" la Constitución española de 1931, pero sugería que la reacción fascista se movilizaba contra las medidas populares del Gobierno republicano.[52] Para Chibás la causa de la República española debía ser compartida por los cubanos, ya que la isla no "hacía mucho había conquistado su libertad del absolutismo de los Borbones".[53] La solidaridad con España era un acto de coherencia con las ideas de José Martí y Pi y Margall, dos republicanos que a fines del siglo xix habían defendido la independencia de Cuba. En una entrevista con Juan Ramón Jiménez, en 1937, Chibás reiterará la certeza de que lo mejor de la clase política e intelectual cubana coincidía con los republicanos españoles en la "lucha por los fueros de la auténtica democracia".[54]

Aquellas simpatías por una izquierda socialista, que constataba también en el México cardenista, iban acompañadas, como en Gaitán, de un claro deslinde frente al comunismo. En octubre de 1934, Chibás decía en Bohemia que así como admiraba a héroes como Julio Antonio Mella y Gabriel Barceló, "rechazaba a los lidercillos tropicales que dirigen el Partido Comunista y el Ala Izquierda estudiantil".[55] La apuesta por la lucha cívica, constitucional y democrática implicaba para él el abandono de cualquier forma de terror. El enfrentamiento con una oligarquía que "había amarrado la nación al carro del imperialismo" debía producir un "abandono radical del terrorismo como arma revolucionaria".[56]

Había en el nacionalismo y el anticapitalismo de Chibás aproximaciones eventuales al lenguaje marxista, como cuando sostenía que la "Revolución cubana, que en su etapa actual persigue la nacionalización de Cuba, está necesitada de una buena sangría de concepciones pequeñoburguesas".[57] Había, a su juicio, un "extremismo infantil" en corrientes políticas de la izquierda cubana que carecían de un "sano sentido revolucionario".[58] Eso se debía, a su juicio, a una prolongada condición colonial, ya que Cuba había pasado de ser posesión española por cinco siglos a ser neocolonia de Estados Unidos tras la intervención militar de 1898.[59] Sin embargo, sus distancias con el comunismo cubano eran claras: el 14 de mayo, en Bohemia, apareció su artículo "Yo acuso a Blas Roca

de traición”, en el que afirmaba: “Si Martínez Villena y Barceló resucitasen se abochornarían de la actuación de los dirigentes comunistas”.[60] La mayor limitación de los comunistas, a su entender, era que eran incapaces de decir “no” a todos los imperialismos. Sus críticas a Blas Roca y Lázaro Peña, en Bohemia y Prensa Libre, durante los años cuarenta y principios de los cincuenta, se volverían rutinarias.[61]

La alianza de los comunistas con el Gobierno de Batista, en 1940, al que veía como portador de la corriente militarista autoritaria de la Revolución de 1933, fue cuestionada por Chibás. Al firmar la Constitución de 1940, que llamaba “la más avanzada de la tierra”, denunciaba que los jefes militares de Santa Clara y Camagüey habían coaccionado a los electores de sus provincias.[62] Entre 1940 y 1944, Chibás denunció a Batista desde el Congreso e intentó llevarlo a juicio, de acuerdo con los elementos parlamentarios de aquella Constitución que, en sus artículos 122 y 125, permitían a la Cámara de Representantes y al Senado procesar judicialmente al presidente.[63] Batista, según Chibás, presidía la Coalición Socialista Democrática, en alianza con los comunistas, y disponía “caprichosamente de los fondos públicos por medio de decretos”, entorpeciendo el desempeño del poder legislativo.[64]

Como ha estudiado la historiadora cubana Caridad Masson Sena, desde la Convención Constituyente, el choque de Chibás con los comunistas fue permanente y, en buena medida, se basaba en la convicción del entonces líder autenticista de que tanto batistianos como comunistas no eran verdaderamente revolucionarios.[65] En la Constituyente, los auténticos intentaron solidarizarse con Finlandia, invadida por la Unión Soviética, a lo que los comunistas respondieron con una defensa del rol mundial de la potencia soviética. Las controversias entre Chibás y Roca no llegaron al duelo, como otras en las que intervino el caudillo revolucionario, pero sí a los tribunales y suscitaron una conocida polémica verbal en la Federación de Torcedores en la que participaron, por los auténticos, además de Chibás, Carlos Prío Socarrás, Alberto Inocente Álvarez, Guillermo Martínez Márquez y Luis Felipe Leonardo y, por los comunistas, Lázaro Peña, Lucas Pino, Francisco Malpica, José María Pérez y Ángel Cofiño.

En 1944, Chibás respaldó la llegada a la presidencia del doctor Ramón Grau San Martín, líder de su partido. A pesar de su rechazo a los comunistas, reaccionó contra el Gobierno cuando la represión del movimiento sindical alcanzó al líder campesino Niceto Pérez y al dirigente negro Jesús Menéndez. La violencia y la corrupción bajo el Gobierno de Grau distanciaron a Chibás de su partido. Es

entonces que, en 1947, toma la decisión de formar una nueva asociación política, llamada PPCO, una formación de izquierda claramente inscrita en la corriente del populismo cívico latinoamericano. El Partido Socialista Popular se acercó a Chibás para ir en alianza a las elecciones presidenciales de 1948, pero Chibás se negó.

El PPCO surgía bajo las banderas de la que Chibás llamaba "Revolución cubana", refiriéndose a la de 1933, traicionada por Batista y Grau San Martín. A partir de 1948, el nuevo presidente, Carlos Prío Socarrás, entraría a formar parte de la misma lista de traidores, según el líder ortodoxo. La primera de las "bases programáticas" del nuevo partido decía textualmente: "Rescatar el programa y la doctrina de la Revolución cubana: nacionalismo, socialismo, antimperialismo, desenvolviendo nuestras actividades dentro del régimen democrático, establecido en la Constitución de 1940".[66] Más adelante, el programa definía al partido como "medularmente revolucionario" y anunciaba como una de sus prioridades "luchar contra el latrocinio, el prebendaje, el soborno, el caciquismo y demás vicios de la política tradicional".[67] La meta de aquella oposición cívica era la "liberación nacional", una causa en la que debía unirse una alianza supraclasista: "Profesionales, campesinos, obreros, jóvenes y mujeres".[68]

Desde sus primeros años, a fines de los cuarenta, los ortodoxos impulsaron un lenguaje político en la esfera pública cubana que privilegiaba nociones como "vergüenza, honradez y civismo".[69] Sin embargo, la conjugación de lo "democrático", lo "revolucionario" o lo "socialista" de aquel programa era, por momentos, confusa. Chibás había tenido una participación destacada en la Conferencia Interamericana de Problemas de la Guerra y la Paz, en el castillo de Chapultepec, en Ciudad de México, en la primavera de 1945. Allí había hecho una defensa del "régimen democrático" en las Américas (la "democracia debe ser un hecho, un credo al que celosos todos rindamos culto") muy a tono con las posiciones del Brasil varguista y el México poscardenista, enfrentados a la corriente más antinorteamericana del peronismo en la naciente Guerra Fría.[70] De regreso a La Habana, había reiterado la necesaria conducción democrática del cambio revolucionario:

Hay quienes creen que el revolucionario es el que puede vivir campeando por sus respetos y obteniendo por la violencia todo lo que los otros ciudadanos consiguen con su trabajo; pero esa no es la revolución, sino una perversión de

ella, una profanación de la misma. La revolución, por el contrario, es la equidad social, es la marcha acelerada que toman los acontecimientos cuando se ha roto, a causa de los adelantos técnicos o de otros factores, el equilibrio natural que debe haber entre las distintas clases que integran la sociedad, cuando se ha retrocedido por ese motivo en el camino del bienestar general.[71]

En un intercambio epistolar con el importante intelectual cubano Jorge Mañach, quien se sumaría al movimiento ortodoxo, Chibás esclarecía que el PPCO no era únicamente un partido electoral que buscaba cambiar a los titulares del poder en Cuba. La aspiración era más profunda porque buscaba una regeneración moral por medio de una “revolución incorruptible”.[72] Sin embargo, en el programa económico de la ortodoxia, en 1947, lo que podría dar sentido a su autodefinición de socialista era sumamente moderado. Se hablaba de “industrialización” y de combate al latifundio, pero, a diferencia del programa gaitanista en Colombia, los ortodoxos cubanos no proponían entonces una estrategia de nacionalización.

Chibás citaba constantemente a José Martí en sus discursos, como pudo verse en su famosa comparecencia en el Ateneo Cubano de Nueva York el 10 de octubre de 1950, y a veces se refería a su revolución como la “Revolución del Apóstol”.[73] Sin embargo, en muchos textos de aquella época, el líder y sus colaboradores cercanos, como el excomunista Leonardo Fernández Sánchez, asociaban directamente su revolución con la antimachadista de 1933 que, a su juicio, había cumplido algunas de sus misiones históricas, como la de recuperar la soberanía nacional con la abrogación de la Enmienda Platt.[74] Eso no quería decir que la independencia económica estuviera siempre garantizada, como podía constatarse en la Compañía Cubana de Electricidad, cuya corrupción y entreguismo denunció Chibás, por lo que fue encarcelado en el castillo del Príncipe en mayo de 1949.

Desde la cárcel, escribió una carta a su antiguo compañero de partido, Carlos Prío Socarrás, entonces presidente, a quien acusó de “enriquecerse” y de “cambiar vergüenza por dinero”.[75] Desde varias tribunas (su asiento como senador, su programa radial en la CMQ y sus artículos en Bohemia y otros periódicos y revistas de la isla), Chibás sostuvo entre 1949 y 1951 una constante presión acusatoria contra la corrupción del Gobierno de Prío Socarrás y sus ministros. Esa presión fue formando parte de la campaña electoral de la otodoxia

para la contienda presidencial prevista en 1952. Al calor de las polémicas y la lucha electoral, el programa chibasista fue ganando en radicalidad, como se observa en la Plataforma de Gobierno del Partido Ortodoxo de 1951, firmada por él y el filósofo y sociólogo Roberto Agramonte. A diferencia del Programa Doctrina del Partido Popular de 1947, firmado por Chibás y la secretaria de actas, Regla Peraza, que era muy vago en temas sustanciales, este nuevo documento sí incluía medidas de cambio profundo como la erradicación del monocultivo, la nacionalización de las empresas de servicios públicos (compañías de luz y energía eléctrica, tranvías, ferrocarriles y teléfonos), planificación económica, rebaja de tarifas eléctricas, telefónicas y de combustible, y un "presupuesto científico y único".[76]

Desde la carta a Prío en el castillo del Príncipe, en 1949, Chibás acusaba también de corrupción al ministro de Educación Aureliano Sánchez Arango.[77] Dado que Chibás continuó en los años siguientes acusando de corrupción al funcionario, Sánchez Arango retó al senador a que presentara pruebas de aquellos cargos. Por lo visto, Chibás carecía de aquellas pruebas y, ante la frustración, decidió pegarse un tiro en medio de una trasmisión radial en la CMQ en agosto de 1951.[78] Su alocución radial, antes del suicidio, conocida como "Último aldabonazo", era un llamado al pueblo de Cuba para que despertase del letargo y abriera los ojos a la extensión de prácticas corruptas y de violación de la soberanía nacional en la política económica y social de los Gobiernos "auténticos".

La muerte de Chibás dio una enorme resonancia al mensaje de la ortodoxia cubana en la segunda mitad del año 1951, colocando a aquel partido entre los favoritos para las elecciones de 1952. La radicalización que se observaba en el programa ortodoxo antes del suicidio de Chibás, aunque mantenía las distancias con el comunismo, se acentuó en las filas juveniles del partido a partir del golpe de Estado de Fulgencio Batista en marzo de 1952. El joven abogado Fidel Castro, que aspiraba a un asiento en el Senado en las próximas elecciones, se destacó como una de aquellas nuevas voces del chibasismo radical. Pero en los programas del M-26-7, la organización creada por Castro tras el asalto al cuartel Moncada en julio de 1953, no se conceptualizaba la Revolución cubana como socialista. Quienes sí la conceptualizaban en ese sentido eran otros miembros de la Juventud Ortodoxa, como Max Lesnik, Hugo Mir Laurencio, Josefina López Triana o Rolando Espinosa Carballo, que proponían una síntesis entre socialismo y democracia en los años cincuenta:

El socialismo no está reñido con la democracia. En los pueblos como el nuestro, los derechos individuales de orden político tienen la categoría de necesidades materiales que es preciso satisfacer. Pero la democracia que el socialismo quiere no es la democracia falsificada donde se produce el raro fenómeno de que el pueblo vote contra sus propios intereses. El socialismo plantea la necesidad de una democracia entera, no solo política, sino también económica, y por eso muchos identifican el socialismo como una 'democracia económica'. Para nosotros, democracia y socialismo son dos términos consustanciales, que están incluidos el uno en el otro. Donde no hay socialismo no hay una verdadera democracia y donde no hay democracia no hay un verdadero socialismo. Queremos una democracia no solo 'del pueblo', o sea, dentro de la cual el Gobierno tenga su origen en la votación popular; sino también, 'para el pueblo', es decir, que los gobernantes, una vez electos, se conduzcan de acuerdo con los intereses de la mayoría. Estas convicciones democráticas significan que somos opuestos radicalmente al 'totalitarismo', que es la característica más acusada del régimen impuesto por Stalin en Rusia.[79]

Aquel rechazo al estalinismo y a la línea de los partidos comunistas en Cuba y América Latina, mantenida por Chibás desde los años treinta, había sido heredada por una Juventud Ortodoxa que a mediados de los cincuenta asistió a la muerte de Stalin, la crítica al "culto de la personalidad" de Nikita Krushev en el XX Congreso del PCUS y la invasión soviética de Hungría de 1956. A través de esa idea socialista democrática, no comunista de la revolución, aquella juventud se identificaba con la posición de viejos camaradas de Chibás en la Revolución de 1933, como Antonio Guiteras, a quien el líder cívico rindió siempre homenaje, Raúl Roa y el propio Aureliano Sánchez Arango, que en los años cincuenta sostuvieron ideas muy parecidas.[80]

El concepto de democracia, a tono con las izquierdas no comunistas de la región en la primera década de la Guerra Fría, está muy presente en la obra intelectual de Roa, quien se convertiría en el canciller de la revolución justo en el momento del tránsito al socialismo marxista-leninista de los años sesenta.[81] Los casos divergentes de Roa y Sánchez Arango describen las rutas contrapuestas de dos revolucionarios que defendieron el socialismo democrático hasta los años cincuenta y que luego del giro marxista-leninista de la Revolución cubana, entre

1960 y 1961, acaban colocados en los polos opuestos del comunismo y el anticomunismo de la Guerra Fría.

El recorrido que hemos hecho por el discurso de dos líderes del populismo cívico latinoamericano, el colombiano Jorge Eliécer Gaitán y el cubano Eduardo Chibás, en los años previos a la Guerra Fría, permite reconstruir un momento preciso y descontinuado de la tradición revolucionaria regional. Ese momento está caracterizado por la aproximación a un "socialismo democrático" que aquellos líderes asociaban a experiencias políticas tan diversas como el New Deal de Franklin D. Roosevelt en Estados Unidos, la España de la Segunda República o el México cardenista y poscardenista.

La apropiación de los adjetivos socialista o revolucionario en el lenguaje de aquellos líderes implicaba una dotación de contenido social al concepto de democracia, sin abandonar sus dispositivos liberales y representativos. Esa forma de imaginar una posición en la cultura hemisférica, en los años previos y posteriores a la Segunda Guerra Mundial, suponía un deslinde paralelo frente a los populismos clásicos y los partidos comunistas de la región. El populismo cívico puede ser considerado como una rama específica del árbol de las izquierdas latinoamericanas del siglo xx.

1 Sobre el periodo de la preGuerra Fría o la "Guerra Fría temprana" en América Latina, véanse Pettinà, 2018, pp. 63-87; Spenser, 2018, pp. 343-350.

2 Valencia, 2012, p. 46. Sobre el evolucionismo y la eugenesia tardíos en América Latina, véase Puig-Samper, 2019, pp. 202-244; Reggiani, 2019, pp. 117-122.

3 Sharpless, 1978, pp. 55-70.

4 Melo, 2017; Puentes, 1972, pp. 93-100; Puentes, 1948, pp. 35-62; Bushnell, 2017, pp. 267-285.

5 Sobre la masacre de las bananeras, Gaitán y García Márquez, véase Posada Carbó, 2017, pp. 54-59.

6 Eliécer Gaitán, 1972, pp. 24, 33 y 84; Braun, 1985, pp. 56-60.

7 Ibíd., pp. 11-16.

8 Sobre esas reformas, véase López Cadena, 2017, pp. 148-150.

9 Valencia, 2012, p. 69.

10 Ibíd., p. 71.

11 Ibíd., p. 74.

12 Ibíd., pp. 85-87 y 143-151.

13 Ibíd., pp. 103 y 104.

14 Guillén Martínez, 2015, pp. 400 y 401.

15 Ibíd., pp. 406 y 407.

16 Palacios, 2003, pp. 146 y 147; Richard E. Sharpless, 1978, pp. 71-84.

17 Valencia, 2012, pp. 148 y 149.

18 Ibíd., p. 147.

19 Ibíd., pp. 223-225.

20 Melo, 2017, p. 204.

21 Valencia, 2012, p. 221.

22 Ibíd., p. 221.

23 Ibíd., p. 231.

24 Posada Carbó, 1999.

25 La Jornada, 1944, vol. I, n.º 4, p. 1.

26 La Jornada, 1945, vol. II, n.º 51, p. 1; La Jornada, 1946, vol. III, n.º 85, p. 1.

27 La Jornada, 1944, vol. I, n.º 1, p. 1.

28 Valencia, 2012, p. 241.

29 La Jornada, 1947, vol. IV, n.º 130, p. 1.

30 Valencia, 2012, p. 290.

31 Ibíd., p. 312.

32 Ibíd., p. 313.

33 Ibíd., pp. 306 y 307.

34 Ibíd., p. 305.

35 Ibíd., pp. 321, 322 y 335-343.

36 Ibíd., 336, 342 y 343.

37 Guillén Martínez, 2016, p. 420.

38 Alape, 2016, p. 631.

39 Ibíd.

40 García Nossa, 2015, p. 155.

41 Ibíd., p. 308.

42 Gómez Hurtado, 1958, p. 91.

43 Ibíd., pp. 175-180.

44 Ibíd., pp. 142-147.

45 Cairo (ed.), 2010, p. 32.

46 Ibíd., pp. 33 y 34.

47 Ibíd., pp. 8 y 36.

48 Ibíd., p. 40.

49 Ibíd.

50 Ibíd., pp. 12 y 41.

51 Ibíd., p. 42.

52 Ibíd., pp. 12, 13 y 44.

53 Ibíd.

54 Ibíd., p. 46

55 Ibíd., p. 10.

56 Ibíd., p. 11.

57 Ibíd., p. 12.

58 Ibíd.

59 Ibíd., pp. 13 y 14.

60 Ibíd., p. 14.

61 Ibíd., p. 21.

62 Cairo (ed.), 2010, p. 47.

63 Ibíd., p. 49.

64 Ibíd.

65 Ibíd., pp. 505-507.

66 Ibíd., p. 66.

67 Ibíd.

68 Ibíd.

69 Ibíd., p. 67.

70 Álvarez Martín, 2009, p. 28.

71 Ibíd., p. 32.

72 Ibíd., pp. 58 y 60.

73 Ibíd., p. 130.

74 Ibíd., p. 136.

75 Cairo (ed.), 2010, p. 106.

76 Álvarez Martín, 2009, pp. 178 y 179.

77 Bohemia, 1951, p. 73; Ichaso, 1951, p. 35.

78 Sobre la controversia entre Sánchez Arango y Chibás, véase Sánchez Echeverría, 2004, pp. 49-83. Véase también Estenger, 1951, p. 55; Lorenzo, 1951, pp. 60-62; Delahoza, 1951, pp. 70 y 71; Torriente, 1951, pp. 34 y 35.

79 Cairo (ed.), 2010, pp. 88 y 89.

80 Sánchez Arango, 1972, pp. 29 y 30; Roa, 1959, p. 250.

81 Roa, 1959, pp. 118, 324 y 356.

De la revolución democrática

al militarismo progresista

Durante los años cuarenta se produjo una convergencia de factores internacionales y regionales que favoreció la llegada de las izquierdas populistas y nacionalistas al poder en América Latina. Desde un punto de vista geopolítico, el elemento central de aquel contexto fue la alianza entre Estados Unidos y la Unión Soviética dentro del bloque antifascista en la Segunda Guerra Mundial. Aquella alianza se reflejó en un reforzamiento de las estrategias frentistas de los partidos comunistas, que venían desde la década anterior, pero también en la búsqueda de un diálogo con los partidos liberales, socialistas y nacionalistas revolucionarios, que encontraban una zona de consenso en las demandas de expansión de los derechos sociales y la defensa de la soberanía nacional.

Fueron aquellos los años de consolidación de los dos grandes populismos clásicos de la región, el varguismo en Brasil y el peronismo en Argentina. Pero también los años en que el Estado posrevolucionario en México entró en una nueva fase de institucionalización, tras las reformas sociales del sexenio de Lázaro Cárdenas. La centralidad del concepto de revolución en la cultura política de la región se reafirmó en aquellos años, no solo a través de populismos cívicos como el de Jorge Eliécer Gaitán y los liberales colombianos o Eduardo Chibás y los ortodoxos cubanos, sino de una serie de revoluciones de la mayor importancia para la historia de América Latina y sus relaciones con Estados Unidos.

Dos de esas revoluciones fueron la guatemalteca (1944-1954) y la boliviana (1952-1964), que se produjeron en el tránsito del periodo de la segunda posguerra a la Guerra Fría temprana. Estas revoluciones fueron fenómenos que deben estudiarse como parte de la consolidación de la izquierda no comunista en América Latina, a mediados de siglo, y a la vez como evidencia del intento de conducir el cambio revolucionario por vías democráticas y de derecho. A diferencia de la Revolución mexicana, la guatemalteca y la boliviana, que fueron, en buena medida, sus hijas, optaron por regímenes políticos pluripartidistas y elecciones regulares y competidas, a la vez que combatían la dependencia económica de Estados Unidos.

Podría incluirse dentro de aquellas revoluciones democráticas del medio siglo la

también llamada Revolución de Octubre de 1945 en Venezuela, por la que Rómulo Betancourt y Marcos Pérez Jiménez, entonces aliados, depusieron el régimen posdictatorial de Eleazar López Contreras, sucesor de la larga autocracia de Juan Vicente Gómez. Sin embargo, la historiografía contemporánea prefiere denominar aquel cambio de régimen político como “golpe de Estado”, más allá de que sus actores, como en la mayoría de los golpes de Estado de aquellas décadas en América Latina, se autodenominaran “revolucionarios”. Aquel golpe, sin embargo, dio impulso a la corriente revolucionaria democrática en la región, ya que legalizó el Partido Comunista, propició la hegemonía de la AC, promulgó la Constitución progresista de 1947 y facilitó la alianza de organizaciones regionales de izquierda como el Partido Liberal colombiano, el PRI mexicano, el PRC cubano y el Frente Popular Libertador (FPL) guatemalteco.

guatemala: posesión y dominio

Guatemala era hacia 1944 un pequeño país agrario, de poco más de 3,5 millones de habitantes, sometido a una estructura inequitativa de propiedad territorial. En el clásico La Revolución Guatemalteca (1955), Luis Cardoza y Aragón aseguraba que para entonces cerca del 60% de los campesinos no poseían propiedad alguna y el 2% de los terratenientes eran dueños de más del 70% del suelo cultivable.[1] A diferencia de México y en grado menos extendido que en Cuba, el poder económico, militar y político de las compañías norteamericanas agrarias, ferrocarrileras y comerciales (United Fruit Company, International Railways of Central America, Compañía Agrícola Guatemalteca…) era enorme en ese país. La United Fruit Company, especialmente, sostenía una estructura de dominio neocolonial y semifeudal. La elocuencia de Cardoza y Aragón no era hiperbólica:

La United Fruit Company tiene en un puño gran parte de la economía de los países en que trabaja, porque su sistema de explotación es completo. Los barcos que llegan a los puertos, en su inmensa mayoría, son de la United Fruit Company: la llamada Flota Blanca, con servicio de pasajeros, carga y correo, 68

barcos, 49 frigoríficos, para el transporte de la fruta. En Guatemala impera, asimismo, sobre muelles y ferrocarriles, el banano y otros productos, y ocupa extensiones tan vastas y tan ricas que constituye un poder dentro del poder del Estado. Hasta 1944 fuimos Estado dentro de una compañía extranjera. Una banana republic con la libertad de Jonás en el vientre del monstruo.[2]

Aquel sistema de dominio se consolidó durante la larga dictadura de Manuel José Estrada Cabrera en las dos primeras décadas del siglo xx y los militares que lo sucedieron hasta 1944, especialmente, José María Orellana y Jorge Ubico. Estrada Cabrera, un dictador en la modalidad porfirista, gobernó veintidós años de manera consecutiva, y Ubico, simpatizante de Mussolini, Hitler y Franco y, a la vez, socio de la United Fruit Company, detentó el poder por catorce años. Los líderes de la Revolución de Octubre de 1944 en Guatemala (Jacobo Árbenz, Jorge Toriello, Francisco Javier Arana, Juan José Arévalo…), acumulaban desde hacía años una visión crítica de la combinación de dependencia económica y autoritarismo político de aquellas dictaduras.

Fueran militares como Árbenz y Arana o civiles como Toriello y Arévalo, aquellos políticos eran receptivos a las demandas del movimiento campesino, las sindicales obreras y las asociaciones estudiantiles y universitarias, dentro de las que destacó el FPL (Manuel Galich, Julio César Méndez Montenegro, Alfonso Bauer Paiz, José Manuel Fortuny…), todos jóvenes con ideas nacionalistas y socialistas. Tras un breve periodo de gobierno interino de Árbenz, Toriello y Arana, la Revolución de Octubre guatemalteca dio paso al primer Gobierno constitucional de Juan José Arévalo, en 1945, antecedido por una carta magna ese mismo año que resumía las ideas centrales de aquel nacionalismo revolucionario centroamericano.

La Constitución, aprobada en marzo de aquel año, todavía durante el triunvirato de Árbenz, Arana y Toriello, no oculta su deuda con la Constitución de Querétaro de 1917 y como otras del medio siglo se inscribe plenamente en el constitucionalismo social latinoamericano. Los constituyentes guatemaltecos eran leales, a su vez, a una tradición integracionista centroamericana que provenía de las primeras décadas republicanas y liberales de principios del siglo xix. Desde los primeros artículos, luego de refrendar como sistema político la "democracia representativa", señalaban que Guatemala pertenecía a lo que llamaban "Federación Centroamericana" y que su Gobierno se "esforzaría por un

restablecimiento parcial o total, y en forma popular y democrática, de la Unión Centroamericana".

El pasaje aludía directamente a la subsistencia de varias dictaduras militares en Centroamérica, como las de Maximiliano Hernández Martínez, Osmín Aguirre Salinas y Salvador Castaneda Castro en El Salvador, Anastasio Somoza García en Nicaragua o Tiburcio Carías Andino en El Salvador. Como la mexicana y la cubana, y como el peronismo y el varguismo, la Revolución guatemalteca aspiraba a un efecto regional que reprodujera las ideas del nacionalismo revolucionario, especialmente en materia agraria, independencia económica e impulso a la educación y la salud, aunque desde un régimen político que llamaban "popular y democrático".

El capítulo segundo de aquella Constitución de 1945, en sintonía con la cubana de 1940, con la venezolana de 1947 y con la costarricense y la argentina de 1949, consagraba una amplia dotación de derechos sociales, especialmente en cuanto al trabajo: pleno empleo, regulación estatal de las relaciones entre el capital y el trabajo, cumplimiento obligatorio de contratos colectivos e individuales de trabajo, salario mínimo, prohibición del trabajo no remunerado en moneda, jornada laboral de ocho horas, derecho a huelga y a la sindicación libre, protección a las mujeres y las familias obreras, pensiones, asistencia y previsión social, medidas de seguridad e higiene, indemnización por accidentes, garantía de viviendas para los trabajadores, seguro social obligatorio, política de alfabetización e instrucción pública para los trabajadores.

En la sección dedicada a los empleados públicos, la Constitución se oponía a la "militarización" de los "servicios públicos y las instituciones civiles", en evidente alusión a la mezcla de militarismo y dependencia que aseguraba el sistema de la "república bananera". El énfasis que aquella constitución ponía en la sanidad y la educación públicas también se dirigía a contrarrestar la usurpación de aquellas funciones del Estado por las empresas norteamericanas. La Constitución guatemalteca de 1945 no solo anunciaba una campaña de alfabetización, sino que declaraba la misma, así como "la gratuidad del mínimo de enseñanza oficial común, agrícola, industrial, artística y normal", de "utilidad social", es decir, como componente de una política de Estado, no revocable por los Gobiernos de turno.

En una versión moderada del artículo 27 de la Constitución mexicana de 1917, el texto guatemalteco consideraba "bienes de la Nación" –escrita con mayúscula

esta palabra–, o de dominio público, las aguas y ríos, costas y riberas, las de "patrimonio municipal y estatal", la atmósfera y la estratósfera y el subsuelo, con todos los yacimientos de hidrocarburos y minerales. Luego de reconocer la "función social" de la "propiedad privada", y señalar sus límites por "necesidad de utilidad pública o interés nacional", la Constitución de 1945, en su artículo 91, prohibía el latifundio. Luego, daba rango constitucional al mecanismo de la expropiación por utilidad pública y reconocía la propiedad de las "colectividades y cooperativas agrícolas" y de las "tierras ejidales y de las comunidades". Aquellos artículos de la Constitución fueron la base jurídica de la reforma agraria.

Sin embargo, la Constitución de 1945 sumaba a su reformismo social una clarísima apuesta por la democracia política. Por surgir de la descomposición de largas dictaduras, la carta magna prohibía a los "caudillos" y los líderes de golpes de Estado participar como candidatos a las elecciones presidenciales. También limitaba la intervención en procesos electorales de los militares que estuvieran en servicio seis meses antes de la contienda. Aquella apuesta por un modelo cívico se veía acentuada por un amplísimo rango de libertades públicas y garantías individuales, avalados por más de treinta artículos, entre el 21 y el 54.

Era lógico que una constitución como esa atrajera el interés de la izquierda nacionalista y socialista. Muchos líderes del FPL, que pronto se sumarían al Partido de Acción Revolucionaria, y algunos comunistas, como José Manuel Fortuny, que fundarían en 1949 el Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT), respaldaron firmemente el nuevo orden constitucional. El nuevo presidente, Juan José Arévalo, era un intelectual que había estudiado Filosofía en las Universidades de La Plata y Tucumán, en Argentina, en los años treinta, y que defendía abiertamente ideas que englobaba en un proyecto autodenominado "socialismo espiritual".[3]

Como Perón en Argentina, Gaitán en Colombia, Betancourt y Gallegos en Venezuela y Chibás en Cuba aquel socialismo se distanciaba explícitamente del comunismo.[4] Arévalo hablaba de una revolución en el sentido más radical del término: "No un golpe de Estado, es algo más profundo, algo más benéfico: es una revolución. No se trata simplemente de echar a unos hombres para sustituirlos por otros. Se trata de transformar las bases sobre las que descansaba el corrompido orden político".[5] Aquella revolución poseía un "nuevo estilo moral", para el que era necesario crear un nuevo "instrumento legal", por medio de la Constitución y las reformas económicas y sociales. Uno de aquellos

instrumentos legales fue la Ley de Arrendamiento Forzado o Decreto 712 de 1949, que extendió los plazos para la renta de parcelas por los campesinos y obligó a los terratenientes a arrendar terrenos ociosos.

Hacia 1948, la guatemalteca, como todas las revoluciones latinoamericanas previas, estaba inscrita en una red política regional, que impulsaría proyectos concretos de insurrección como la Legión del Caribe. Arévalo y Árbenz, así como los generales mexicanos Lázaro Cárdenas y Manuel Ávila Camacho, los presidentes Rómulo Betancourt de Venezuela, José Figueres de Costa Rica y Carlos Prío Socarrás de Cuba, además de líderes caribeños y centroamericanos como los dominicanos Juan Bosch y Miguel Ángel Ramírez, el nicaragüense Edelberto Torres y los cubanos Eufemio Fernández y Juan Marinello, estaban relacionados con aquel proyecto, militarmente dirigido por el general dominicano Juan Rodríguez y el coronel español Alberto Bayo. A todos ellos mencionaba este último en unas tempranas memorias, que relataban los esfuerzos por derrocar a dictadores como Rafael Leónidas Trujillo en Santo Domingo, Anastasio Somoza en Nicaragua y, poco después, a Marcos Pérez Jiménez en Venezuela, Gustavo Rojas Pinilla en Colombia y Fulgencio Batista en Cuba.[6]

Bayo mencionaba las operaciones de Luperón y Cayo Confites, pero otras, abortadas, como la de un nutrido destacamento hacia Santo Domingo, detenido en Cozumel y El Cuyo, de unos cincuenta y cinco hombres, entre los que había 12 nicaragüenses, 8 dominicanos, 5 guatemaltecos y 4 cubanos.[7] Uno de los líderes de la Revolución dominicana, Juan Bosch, dejaría un retrato entusiasta del presidente cubano Carlos Prío Socarrás y de su opositor Eduardo Chibás, en su ensayo Cuba, la isla fascinante (1955), donde se evocaba con entusiasmo aquella década de los cuarenta marcada por el impacto regional de la epopeya de Arévalo y Árbenz en Guatemala.[8]

Arévalo cumplió su periodo presidencial, oscurecido al final por la muerte de Francisco Javier Arana, cuya ausencia facilitó la candidatura de Árbenz.[9] Decidido a desarrollar aquellos “instrumentos legales” del cambio, con apoyo del PGT y varios líderes comunistas (Fortuny, Pellecer, Gutiérrez…), Árbenz facilitó el diseño de una Ley de Reforma Agraria desde su arribo a la presidencia en 1951. Al año siguiente, se anunciaba el famoso Decreto 900, por el cual se abolían las formas “servidumbre y esclavitud”, esto eso, las prestaciones personales, el pago en especie y los repartimientos de comunidades indígenas, que ya se habían declarado inconstitucionales desde 1945.[10]

Lo más importante de la Ley de Reforma Agraria fue una ofensiva expropiadora contra el latifundio y las compañías norteamericanas, que afectó al sesenta y cuatro por ciento del gigante bananero United Fruit Company, aunque en su mayoría se trató de superficie no cultivada.[11] La expropiación se concentró en fincas mayores de doscientas hectáreas, por lo que el objetivo de proteger la pequeña y mediana propiedad privada agropecuaria se hizo evidente. El texto de la reforma hablaba explícitamente de “desarrollar la economía capitalista campesina y la economía capitalista de la agricultura en general” y de “facilitar la inversión de nuevos capitales en la agricultura mediante el arrendamiento capitalista de la tierra nacionalizada”.[12] El concepto capitalismo se reiteraba tautológicamente en el Decreto 900.

La reacción de la United Fruit Comopany, el Gobierno de Estados Unidos y la derecha terrateniente, militarista y católica guatemalteca no se hizo esperar y recurrió, de manera obsesiva, a la descalificación del proyecto de Árbenz como “comunista”. Decenas de folletos anticomunistas se publicaron entre 1952 y 1954 para justificar un golpe de Estado contra Árbenz que pusiera término a la penetración comunista. Se hablaba de “intriga roja”, de “terror rojo”, del “Libro Negro” del comunismo en Centroamérica y se presentaban como agentes de Moscú, no solo al PGT y a sus líderes, sino a Vicente Lombardo Toledano y la Confederación General de Trabajadores mexicana.[13] Los propios ministros de Árbenz, Augusto Charnaud McDonald, José Ángel Sánchez, Mardoqueo García Asturias, Nicolás Prol, Roberto Fanjul, Guillermo Toriello, Jului Roberto Herrera, Carlos Aldana Sandoval, Raúl Sierra Franco y otros, que a diferencia de Fortuny, Gutiérrez y los hermanos Pellecer, o no simpatizaban con el comunismo, o eran acusados de “rojos”.[14]

Como sostenía Luis Cardoza y Aragón, el proyecto de Arévalo y Árbenz en Guatemala no era comunista, sino liberal social. La Reforma Agraria de 1952, así como el Código del Trabajo y la Ley de Seguridad Social, favorecían a las mayorías pobres del país sin concentrar el poder económico del Estado: “Hacían lo contrario del comunismo, multiplicaban la propiedad privada”.[15] El propio Árbenz fue extraordinariamente persuasivo en una serie de discursos entre 1952 y 1954, que buscaban convencer a Estados Unidos y a Occidente de que la Revolución guatemalteca no transgredía los límites de la economía de mercado y la democracia representativa.[16] Sin embargo, para mediados de los cincuenta, el ascenso de nuevas dictaduras (Pérez Jiménez en Venezuela, Rojas Pinilla en Colombia, Batista en Cuba, Odría en Perú…) y la adopción mecánica del anticomunismo como premisa de la política exterior latinoamericana facilitaron

la reacción de Washington y la derecha guatemalteca.

En la Conferencia Interamericana de Caracas de marzo de 1954 fue aprobada por mayoría, aunque con la oposición de México, Bolivia, Brasil y, por supuesto, Guatemala, una “Declaración Anticomunista”, que apuntaba claramente a la situación guatemalteca. Tres meses después, el coronel Carlos Castillo Armas cruzaba la frontera salvadoreña con cientos de hombres, en una operación de golpe de Estado, diseñado y conducido por el Gobierno de Dwight Eisenhower, el secretario de Estado John Foster Dulles, la CIA, el embajador de Estados Unidos John Peurifoy, la Iglesia católica y el Ejército guatemalteco.[17]

bolivia: otra revolución frustrada

El derrocamiento de Jacobo Árbenz en 1954, el suicidio de Getúlio Vargas en el verano de ese mismo año y el golpe de Estado contra Juan Domingo Perón al año siguiente fueron tres eventos representativos de la crisis de las revoluciones democráticas del medio siglo latinoamericano. Dos de aquellos Gobiernos, el guatemalteco y el brasileño, en alianza con México y Bolivia, se habían enfrentado a la línea anticomunista hemisférica trazada por Estados Unidos en la Conferencia de Caracas. Para 1955 la única de aquellas revoluciones que quedaba en pie era la boliviana, que llegó al poder en 1952.

Bolivia era entonces, como recuerda Herbert S. Klein, un país con el 72% de la población en labores agrícolas y solo el 31% alfabetizado.[18] El reparto agrario era sumamente inequitativo por la subsistencia, como en buena parte de América Latina, del sistema semifeudal de la hacienda decimonónica: el 6% de los terratenientes pondrían el 92% de la tierra cultivable. Bolivia era, después de Malasia, el mayor productor de estaño en el mundo, pero los costos de producción eran mayores en ese país suramericano. La producción había alcanzado un tope en los años cuarenta, que resultaba atractivo como motor de un proceso de urbanización e industrialización, como los que surgían en América Latina.

Para principios de la década, la crisis económica y social de la guerra del Chaco, que enfrentó a Bolivia con Paraguay, parecía quedar atrás. Una relativa estabilidad política llevó al poder, por la vía electoral, al MNR en 1951. Los

líderes de aquella organización eran, fundamentalmente, abogados o intelectuales como Víctor Paz Estenssoro, Hernán Siles Zuazo, Carlos Montenegro y Walter Guevara Arze, mal vistos por la derecha oligárquica y militarista del país, que los acusaba de simpatías socialistas. Sin embargo, la reacción ante el triunfo del MNR produjo una escisión en las fuerzas armadas, de la que se desprendió un grupo comandado por el general Antonio Seleme Vargas, que unido al MNR y al dirigente sindical Juan Lechín Oquendo derrocaron la Junta Militar encabezada por Hugo Ballivián.[19]

Los líderes del MNR pertenecían, desde los años treinta, a las redes de las izquierdas populistas y revolucionarias no comunistas en América Latina y llegaron a formar Gobierno con el general Gualberto Villarroel entre 1943 y 1946. Carlos Montenegro, fundador del periódico La Calle en 1936, era cercano a las tesis de Víctor Raúl Haya de la Torre y el APRA y amigo de intelectuales peronistas como Gabriel del Mazo y Arturo Jauretche y otros del grupo FORJA. Montenegro había escrito en 1943 un ensayo titulado Nacionalismo y coloniaje. Su expresión histórica en la prensa de Bolivia, que condensaba las preocupaciones de aquella izquierda.[20] El libro proponía una vuelta a la tradición republicana de los tiempos de Sucre y Bolívar para superar el esquema binario del liberalismo y el conservadurismo que, a su juicio, había estancado a Bolivia.[21]

Montenegro citaba a José Carlos Mariátegui y a Oswald Spengler y sostenía que la guerra del Chaco contra Paraguay había derrumbado un orden público “falaz”, “extranjerista” y “oligárquico”, basado en la exclusión de las mayorías.[22] Insistía, sin embargo, este intelectual socialista en la importancia de mecanismos como el sufragio universal y las elecciones regulares para dar acceso al sistema político a una población rural, indígena y analfabeta, consistentemente marginada de la toma de decisiones. Había un anticapitalismo en la obra de Montenegro, tanto en aquel ensayo como en otros previos o posteriores, como El oro de la Standard Oil contra el derecho del estado (1938), en defensa de las nacionalizaciones de los años treinta, o La hora cero del capitalismo (1952), en medio de la revolución nacionalista, pero su crítica adoptaba siempre un tono reformista y democrático.

Los ensayos de Montenegro, así como el Manifiesto de Ayopaya de Walter Guevara y las conclusiones del I Congreso Indigenal de 1945, bajo la presidencia de Villarroel, constituyeron fuentes documentales de una izquierda revolucionaria perfectamente sintonizada con otras experiencias de aquellos años como el peronismo argentino o la Guatemala de Juan José Arévalo y Jacobo

Árbenz. Paz Estenssoro, uno de los principales líderes del MNR desde 1941, vivió exiliado en Buenos Aires entre 1946 y 1952, donde fue protegido por Perón como un representante andino de la vía tercerista. La Constitución boliviana de 1945, aprobada antes de la partida de Paz Estenssoro a su exilio argentino, también expone las ideas centrales del MNR.

Aquella constitución otorgaba un rol protagónico al Estado en la economía y la sociedad bolivianas. Partía estableciendo que el "régimen económico debe responder esencialmente a principios de justicia social" y luego colocaba bajo "dominio originario del Estado" los minerales, las aguas, el subsuelo y las tierra baldías, y autorizaba la regulación estatal del comercio, la industria, la expropiación y los monopolios fiscales por utilidad pública. Aunque la Constitución suponía un control de la gran propiedad y llamaba a la creación de cooperativas, a diferencia de la cubana de 1940 o la guatemalteca de 1945, no permitía interpretar una reforma agraria dirigida a combatir el latifundio.

Sin embargo, aquella constitución reconocía un "régimen comunal autónomo" y establecía un derecho a la educación pública, universal y gratuita. En cuanto a la política agraria, el texto boliviano de 1945 adaptaba la "existencia legal de las comunidades indígenas" a los derechos culturales universales por medio del artículo 167: "El Estado fomentará la educación del campesinado mediante núcleos escolares indígenas, que tengan carácter integral, abarcando los aspectos económico, social y pedagógico". El indigenismo de la Constitución era reflejo de las demandas de los movimientos rurales y étnicos del medio siglo, pero dejaba fuera un reclamo central: el voto de los analfabetos.

Tras el triunfo de la revolución en abril de 1952, asumió el Gobierno Víctor Paz Estenssoro, figura central del MNR. La llamada "Revolución Nacional" iniciada entonces enfocó uno de los principales flancos de avance en la reforma agraria. El cambio en la legislación produjo una alteración de la estructura constitucional de la propiedad en Bolivia, desde la concepción hasta la redacción misma de la norma jurídica. El primer paso del Gobierno revolucionario fue proceder a una nacionalización minera en octubre de 1952. El decreto de confiscación afectó, fundamentalmente, las minas de Catavi, Potosí, a los grandes empresarios del estaño (Patiño, Hochschild, Aramayo), que controlaban aquel importante producto de exportación.

La expropiación era justificada con dos argumentos fundamentales: el descuido del desarrollo agropecuario en los alrededores de la zona minera y el crecimiento

de inversiones extranjeras en el negocio del estaño. Ambos fenómenos desembocaban en una subordinación de los intereses nacionales a los privados y en un reforzamiento de la condición neocolonial de Bolivia. La producción de estaño, como recuerda Klein, venía decayendo desde fines de los años cuarenta, cuando se colocó por debajo de las treinta mil toneladas anuales, pero seguía siendo una fuente de ingresos importante para la economía boliviana.[23] Sin embargo, el capital del estaño boliviano era mayormente nacional, ya que Hochschild, el único de los tres grandes magnates no nacidos en Bolivia, era un alemán naturalizado en el país andino.

El lenguaje antimperialista de la ley de minas se repitió, enfáticamente, en la Reforma Agraria, publicada de manera definitiva en agosto de 1953. El texto arrancaba, como la guatemalteca del año anterior, expresando el efecto negativo de la concentración de la tierra para el desarrollo, pero asumía un sentido más claramente anticapitalista: “La penetración financiera del imperialismo”, decía, reforzó “la estructura feudal-colonialista de la propiedad agraria”.[24] La minería, por su parte, “supeditó los intereses nacionales a los suyos propios, convirtiendo el país en una semicolonia monoproductora de sustancias extractivas”.[25] El decreto proponía una breve historia del “despojo, la esclavitud y la servidumbre” de los campesinos y los indígenas desde la colonización del mundo incaico, evocaba las sublevaciones de Túpac Amaru, Julián Apaza y los hermanos Katari, y mezclaba la vindicación de la propiedad comunal con ideas típicamente marxistas como la del “desarrollo desigual de las fuerzas productivas”.[26]

La ley señalaba que la improductividad se trasmitía en el bajo nivel de tierra cultivable en el país: solo el 2,66% de la tierra arrendada y el 2,86% de las propiedades de las comunidades indígenas. Aun así, como en la reforma guatemalteca y a diferencia de la mexicana, el énfasis no estaba puesto en la propiedad comunal, sino en la “propiedad pequeña, medio esencial de vida del trabajador campesino” y en la “propiedad mediana, cuya producción sirve de base para el abastecimiento de ciudades y minas”.[27] La “restitución de tierras a las comunidades indígenas, respetando y aprovechando en lo posible sus tradiciones colectivistas” era mencionada en la reforma, pero el peso del discurso estaba puesto en medidas desarrollistas, tendientes a la “modernización, productividad y comercialización de la industria agropecuaria”.[28]

En todo caso, la formulación en el artículo primero de la reforma, de la “propiedad del suelo, el subsuelo y las aguas del territorio de la República como derecho originario de la nación boliviana”, era una evidente afirmación del

legado del nacionalismo revolucionario del artículo 27 de la Constitución mexicana de 1917.[29] Sin embargo los límites de la propiedad territorial, subdivididos por zonas, eran mucho más amplios en Bolivia que en otras reformas agrarias latinoamericanas del siglo xx. En la zona de los valles el máximo de la propiedad privada era de tres, cuatro o seis hectáreas; en Cochabamba, Santa Cruz y el Chaco era de cincuenta y hasta ochenta hectáreas, pero en la zona del altiplano podía alcanzar las trescientas cincuenta hectáreas.[30] Aquellos límites se extendían aún más para las empresas de agricultura comercial que podían rebasar las dos mil hectáreas en las regiones tropicales del país.[31]

Lo mismo sucedía con las empresas ganaderas, donde la mayor concentración de tierra alcanzaba las cincuenta mil hectáreas. La eliminación del latifundio era, sin embargo, un objetivo básico por medio de confiscaciones, pero también de restitución y dotación de tierras comunales que llamaban “propiedades privadas de tierras poseídas en conjunto”.[32] Se trataba, en resumidas cuentas, de una enorme transformación estructural que contó con el respaldo de organismos internacionales como la ONU, la Unesco, la FAO y la OIT y que fue defendida por economistas como Edmundo Flores con la misma elocuencia con que otros intelectuales latinoamericanos, como Germán Arciniegas, la atacaron.[33]

A pesar de las alarmas que sonaban en medios intelectuales anticomunistas, como los de Arciniegas, que temían un efecto expansivo de las Revoluciones boliviana y guatemalteca en la región, la evolución del proyecto de Paz Estenssoro y Siles Zuazo fue muy diferente a la de Arévalo y Árbenz.[34] Con las nacionalizaciones y el reformismo agrario, el Estado boliviano se fortaleció y surgieron empresas como la Corporación Minera de Bolivia, la Comisión de Reforma Agraria o la Comisión Boliviana de Fomento. Se creó entonces, como observara René Zavaleta Mercado, un proyecto capitalista de Estado que favoreció a una nueva burguesía nacional, aunque con apoyo de bases sindicales, movimientos sociales y comunidades indígenas y campesinas, que trastocaron la estructura de clases en el país andino.[35]

Sin embargo, Zavaleta Mercado, que había estudiado paralelamente los casos de las Revoluciones boliviana y chilena, en los años setenta, llegó a la conclusión de que aquel nuevo Estado nacional había fracasado. Las razones fundamentales de aquella frustración las ofrece Herbert S. Klein: una mezcla de inflación, falta de fondos públicos e incapacidad de financiar la reforma agraria y la expansión de los derechos sociales llevó al Gobierno boliviano a negociar con Estados

Unidos. Desde el propio año 1953, el MNR intentó compensar a los “barones del estaño” Patiño, Hoschschild y Aramayo y en 1954 firmó un programa de compra de minerales con Estados Unidos, que Washington correspondió con un envío de alimentos por cinco millones de dólares. Herbert S. Klein, uno de los grandes conocedores del país andino, resume este desenlace “en extremo paradójico”, de la Revolución nacional boliviana en la Guerra Fría:

Bolivia alcanzó la extraordinaria distinción de haber obtenido cien millones de dólares como ayuda de los Estados Unidos, lo que la convirtió en la receptora más grande de ayuda exterior estadounidense en América Latina, así como de la asistencia per cápita más alta del mundo. Bolivia se volvió tan dependiente de ese auxilio que para 1958 una tercera parte de su presupuesto se cubrían de manera directa con fondos de Estados Unidos.[36]

El nacionalismo revolucionario boliviano resultaba tan ajeno a la derecha anticomunista estadounidense y latinoamericana que no faltaron las definiciones de aquella ideología como “fascista”.[37] Frente a aquella descalificación se movilizaba una corriente liberal en el Departamento de Estado y la opinión pública de la Coste Este, que intentaba actualizar las premisas de la “buena vecindad” rooseveltiana con las tesis de la colaboración para el desarrollo. Esa corriente dentro de la política exterior norteamericana sentó pautas en los Andes, que se extienden hasta fines la década de los sesenta, cuando se produce el golpe de Estado de los militares peruanos, encabezados por el nacionalista Juan Velasco Alvarado, contra el Gobierno de Fernando Belaúnde Terry. En medio de la proliferación de guerrillas marxistas y maoístas y de una notable recuperación electoral de Víctor Raúl Haya de la Torre y el APRA, el golpe de Velasco Alvarado asumió la identidad de un movimiento neopopulista de izquierda.[38]

En un documento emblemático de la tradición izquierdista latinoamericana, Velasco Alvarado y su Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas (GRFA) sostenían que esa que llamaban la “Revolución peruana” aspiraba a producir la “segunda independencia” del colonialismo, ciento cincuenta años después de la batalla de Ayacucho.[39] Como han observado Carlos Aguirre, Charles F. Walker y Paulo Drinot, la instrumentación política de la historia peruana llevó a aquellos revolucionarios a erigirse en herederos de las revueltas

indígenas de José Gabriel Condorcanqui (Túpac Amaru II) contra el virreinato del Perú, doscientos años después.[40] Aunque aquellas revueltas, como otras similares en México tras la expulsión de los jesuitas y las reformas borbónicas, no eran propiamente antimonárquicas, sino que seguían la lógica de "Viva el Rey, muera el mal gobierno", el Gobierno militar se las apropió simbólicamente como un hito del nacionalismo revolucionario.

Marcello Carmagnani, Alain Rouquié y otros historiadores utilizaron términos como "neopopulismo" o "militarismo progresista" para caracterizar ese proyecto político porque encontraban en el discurso de Velasco ciertos tópicos que remitían directamente a Perón y a Vargas.[41] Por ejemplo, la alusión a un "pueblo auténtico", víctima de oligarquías entreguistas, la insistencia en la "democracia participativa" como forma de incorporación de las mayorías desfavorecidas y marginadas al proceso político o el argumento "tercerista" de tomar distancia paralela del capitalismo y el comunismo en la Guerra Fría: "Nuestra revolución, para ser consecuente con su irrenunciable de opción política de carácter no capitalista y no comunista, debe construir el desarrollo económico a través de formas empresariales" nuevas.[42]

En la práctica, tanto la reforma agraria peruana de 1969 que a diferencia de la cubana no priorizaba las granjas estatales, sino las "corporativas rurales" y las "comunidades laborales", así como las nacionalizaciones petroleras y mineras, no removieron la esencia capitalista dependiente de esa economía andina. Los intentos de reparto equitativo de las utilidades con el movimiento obrero y de asignación de una función social a las empresas lograron extender beneficios y derechos sociales a los trabajadores, sobre todo en los primeros años, pero entre 1973 y 1975, como ha estudiado George Philip, ya era evidente que el régimen militar del GRFA daba muestras de un fuerte autoritarismo, vuelta al statu quo en términos de política económica y social y, sobre todo, giro hacia la derecha anticomunista.[43]

La peruana fue también una revolución frustrada, pero a pesar de su brevedad y su origen de golpe militar, despertó las esperanzas de la izquierda nacionalista y socialista de ese país. Un buen testimonio de aquel entusiasmo se encuentra en los escritos del filósofo Augusto Salazar Bondy, quien fue designado por el Gobierno de Velasco como presidente del Consejo de Educación Superior de Perú en 1970 e intervino en el equipo que diseñó la reforma educativa de 1972.[44] Salazar Bondy había estudiado a fines de los años cuarenta en El Colegio de México y la Universidad Nacional Autónoma de México, donde fue alumno de

José Gaos y compañero de Leopoldo Zea. Junto con su compatriota Francisco Miró Quesada, el filósofo limeño formó parte de aquella generación que en los años cincuenta se volcó sobre el tema de las filosofías nacionales y el pensamiento latinoamericano: Francisco Romero en Argentina, Humberto Piñera Llera en Cuba y Leopoldo Zea y el grupo Hiperión en México.[45]

El libro de Salazar Bondy, La filosofía en el Perú. Panorama histórico (1954), editado por la Unión Panamericana en Washington, como el de Piñera Llera, formó parte de aquel proyecto interamericano de filosofías continentales, fuertemente respaldado por la Fundación Rockefeller. Pero el peruano comenzó a apartarse de aquella perspectiva identitaria marcada por el magisterio de Gaos en México, a partir de los años sesenta, cuando su filosofía, bajo la influencia de la Revolución cubana y el marxismo, se centra en la condición dominada de la cultura latinoamericana.[46] En el clásico ¿Existe una filosofía de nuestra América? (1968), Salazar Bondy dirá, en franco desacuerdo con Leopoldo Zea y otros, que no podría haber una filosofía auténtica en América Latina hasta que no se rebasara el estado de dominación y subdesarrollo de la región.[47]

El mismo año en que se publicó el polémico ensayo de Salazar Bondy triunfó la Revolución peruana. Al año siguiente, el filósofo saludó aquel proceso en el prólogo a su libro Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana (1969), editado por la Casa de la Cultura de Perú, entonces dirigida por el crítico Antonio Cornejo Polar. Ahí decía Salazar Bondy: “1969 es no solo el último año de una serie cronológica, sino también un umbral político y social. La recuperación del petróleo y la reforma agraria ponen al país en las puertas de un proceso de transformación”.[48] Los ensayos compilados en aquel libro resumían su apuesta por un socialismo que “hiciera navegar la historia peruana entre los Escila y Caribdis de la dominación y el abatimiento”.[49]

Para Salazar Bondy, la nueva era revolucionaria que se abría en Perú era un tiempo de “decisión realizadora”.[50] A diferencia de otros dos grandes ensayistas peruanos, Francisco García-Calderón, que había escrito El Perú contemporáneo (1907) en una época de “estabilidad”, o José Carlos Mariátegui, que publicó sus Siete ensayos de interpretación de la realidad en un momento de “fermentación”, el golpe de Velasco Alvarado representaba la primera oportunidad histórica de alcanzar el socialismo en Perú. Una “nueva izquierda socialista”, convencida de la esencia subdesarrollada de Perú, en una época marcada por el impulso que la Revolución cubana daba a la lucha anticolonial del tercer mundo, podía lograrlo.[51]

Pero Salazar Bondy, como los miembros del GRFA, evitaba rigurosamente cualquier identificación de aquel socialismo con el modelo cubano o soviético. El reto de la política cultural y educativa en Perú era la difusión paralela de una doctrina marxista y, a la vez, humanista, que enfrentara los efectos de una cultura "híbrida" y "desintegrada" por efecto de la dominación.[52] Esta idea, criticada desde la izquierda por el crítico uruguayo Ángel Rama, atrajo en parte a la nueva generación de intelectuales marxistas peruanos, pero para 1972, implementada como estrategia de Estado por el Gobierno militar, era rechazada por Aníbal Quijano y los editores de la emblemática revista Sociedad y política.[53] La crítica de estos marxistas a las tesis de Salazar Bondy no partían del latinoamericanismo o del indigenismo, sino del escamoteo de la opción revolucionaria que suponía el socialismo militar de Velasco Alvarado.

Es muy significativo que aquellos jóvenes marxistas peruanos rechazaran el GRFA a la vez que simpatizaban con el socialismo democrático de UP y Salvador Allende en Chile.[54] La ruta de las revoluciones democráticas en la Guerra Fría se había interrumpido; primero, con la radicalización marxista-leninista del proyecto cubano y, luego, con el neopopulismo peruano. En 1973, con el golpe de Augusto Pinochet y la involución autoritaria del régimen de Velasco Alvarado, parecía cancelarse de manera definitiva en América Latina. Ya para 1975, la izquierda marxista latinoamericana escribía siempre entre comillas la fórmula "Revolución peruana".[55]

A pesar de los múltiples prejuicios contra el militarismo entre los círculos juveniles marxistas de América Latina, no fueron pocas las experiencias políticas que buscaron una gravitación hacia el imaginario nacionalista revolucionario. Allí está el caso de los militares constitucionalistas dominicanos que defendieron el Gobierno de Juan Bosch entre 1963 y 1965 y que en abril de este último año, bajo las órdenes de Rafael Fernández Domínguez y Francisco Alberto Caamaño, se enfrentaron a una invasión norteamericana.[56] O el movimiento de Omar Torrijos en Panamá que logró revitalizar el nacionalismo revolucionario en Centroamérica durante los años setenta.[57] Los ecos de aquel militarismo de izquierda llegan hasta la construcción del liderazgo de Hugo Chávez en los años noventa venezolanos.

1 Cardoza y Aragón, 1955, p. 98; Gleijeses, 1991, pp. 8-29

2 Ibíd., p. 19.

3 Arévalo, 1951a, pp. 8 y 13.

4 Arévalo, 1951b, p. 25.

5 Arévalo, 1945, p. 126.

6 Bayo, 1950, p. 5. Sobre la Legión del Caribe, véase Ameringer, 1996, pp. 1-10; Gleijeses, 1991, pp. 85-116.

7 Ibíd., pp. 191 y 192.

8 Bosch, 1955, pp. 142-146.

9 Gleijeses, 1991, pp. 50-71.

10 El Trimestre Económico, 1952, pp. 540-563.

11 Ibíd., pp. 149-172.

12 Ibíd., p. 541.

13 Comisión Permanente del Primer Congreso contra la Penetración Soviética en América Latina, 1954, pp. 30, 48, 129 y 304.

14 Ibíd., pp. 30 y 129; Comité Coordinador Anticomunista, 1954, pp. 8, 9, 12, 13 y 22; Guatemala, 1956, pp. 79 y 356; Guatemala, 1957, pp. 5-12; JAP, 1958, pp. 6 y 7.

15 Cardoza y Aragón, 1955, p. 89.

16 Árbenz Guzmán, 1952, pp. 1-20; Árbenz Guzmán, 1954, pp. 1-17.

17 Ibíd., pp. 125-135; Gleijeses, 1991, pp. 267-278.

18 Klein, 2015, p. 271.

19 Dunkerley, 2003, pp. 23-26.

20 Mayorga Ugarte, 2016, pp. 13-36.

21 Ibíd., pp. 233 y 234.

22 Ibíd., p. 233.

23 Klein, 2015, p. 388.

24 Paz Estenssoro, 1953, p. 508.

25 Ibíd.

26 Ibíd., pp. 507 y 508.

27 Ibíd., p. 509.

28 Ibíd., p. 511.

29 Ibíd., p. 512.

30 Ibíd., p. 514.

31 Ibíd., p. 515.

32 Ibíd., p. 520.

33 Flores, 1953, pp. 480-503; Arciniegas, 1958, pp. 179-185.

34 Arciniegas, 1958, pp. 120, 357 y 392.

35 Zavaleta Mercado, 1986, pp. 15, 72, 116 y 126.

36 Klein, 2015, p. 282. Una versión más actualizada de esta tesis se encuentra en Field, 2020, pp. 44-72.

37 Ibíd.

38 Carmagnani, 1975, p. 103.

39 Ibíd., pp. 103 y 104.

40 Carlos Aguirre, "¿La segunda revolución? El nacionalismo militar ya la conmemoración del sesquicentenario de la independencia peruana" y Charles F.

Walker, “El general y su héroe: Juan Velasco Alvarado y la reinvención de Túpac Amaru II”, en Carlos Aguirre y Paul Drinot (eds.), La Revolución peculiar. Repensando el gobierno militar de Velasco, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 2017, pp. 41-70 y 71-104.

41 Rouquié, 1984, pp. 132 y 355-357.

42 Carmagnani, 1975, pp. 104 y 106.

43 Philip, 2017, pp. 263-282.

44 Sobre esa reforma, véase Oliart, 2017, pp. 167-200.

45 Santos Ruiz, 2015, pp. 442 y 443.

46 Beorlegui, 2010, pp. 624-628.

47 Salazar Bondy, 1968, p. 125.

48 Salazar Bondy, 1969, p. 10.

49 Ibíd., p. 10.

50 Ibíd., p. 11.

51 Ibíd., p. 26.

52 Ibíd., p. 33.

53 Germana, 1972, pp. 54-60.

54 Quijano, 1972, pp. 13-20.

55 Quijano, 1975, pp. 4-9.

56 Gleijeses, 1978, pp. 141-143.

57 Selser, 1989, pp. 107-112.a

TERCERA PARTE

El concepto de revolución en Cuba

Historiar la revolución en Francia o Estados Unidos, Rusia o México, Ch ina o Nicaragua ha sido siempre, como afirmaba el gran historiador francés François Furet, pensarla como proceso que funda una contemporaneidad. [1] Pocos fenómenos sociales tienen tal capacidad para demandar del historiador el rol del pensamiento o de la filosofía. Por ser la revolución un concepto de origen astronómico, que tiene que ver con la aceleración del movimiento en el espacio y el tiempo o con el dinamismo de un cambio de régimen, que no deja fuera de su impacto ninguna esfera de la vida social, su narración y su interpretación deben proceder como si la revolución fuera, a la vez, una abstracción y una realidad. Es en las revoluciones cuando más claramente se mezclan sueño y terror o, en palabras de Reinhart Koselleck, “espacio de experiencia” y “horizonte de expectativas”. [2]

Desde la historiografía romántica de mediados del siglo xix las revoluciones han sido estudiadas como pasados presentes. Fueran filósofos o historiadores realistas y liberales, como Jules Michelet o Alexis de Tocqueville, o críticos del realismo y el liberalismo, como Karl Marx y Friedrich Nietzsche, la revolución, según el pensamiento del siglo xix, encerraba la paradoja de un fenómeno efímero y, a la vez, imperecedero.[3] La ironía de la persistencia del Antiguo Régimen en Tocqueville o la idea de la repetición de historia, primero como tragedia y luego como farsa, en Hegel o en Marx, eran dos formas parecidas de comprensión del evento revolucionario como pasado y presente o como tiempo muerto y vivo. La sobrevida de ese tiempo, después de consumadas la destrucción del antiguo régimen y la construcción del nuevo, no tenía que ver, únicamente, con los mecanismos culturales de la memoria, sino con el funcionamiento de instituciones y la reproducción de valores, discursos y prácticas originarios de la revolución.

Entre todas las revoluciones modernas, tal vez sea la cubana la que de manera más sostenida ha propuesto una sinonimia entre el concepto de revolución y otros de distinta índole, como patria, nación o socialismo. Esa sinonimia ha provocado una identificación entre los tiempos y realidades de la revolución y los tiempos y realidades del Estado, el Partido Comunista y el propio Gobierno. El hecho de que la máxima jefatura del Estado socialista haya permanecido en

manos de dos de los principales líderes de la insurrección armada contra la dictadura de Fulgencio Batista y que el conflicto con Estados Unidos se haya prolongado por más de medio siglo ha reforzado esa reproducción de contenidos semánticos y esa intensa socialización de palabras y símbolos, que no se observa, al menos en el siglo xx, en casos de otras revoluciones, como la bolchevique y la mexicana, donde el término comienza a perder arraigo dos o tres décadas después de su triunfo.

Esa peculiaridad responde al proceso mismo de construcción semántica del concepto en la historia política cubana hasta mediados del siglo xx, pero también a que la cubana fue la primera revolución de la Guerra Fría latinoamericana que logró consolidarse en el poder. Antes que la cubana, como hemos visto, dos revoluciones por lo menos, la guatemalteca de 1944 y la boliviana de 1952, lograron un avance considerable en el poder hasta que un conflicto y una negociación con Estados Unidos, respectivamente, desactivaron en la práctica sus propuestas. Los efectos del golpe de Estado de 1954 contra Jacobo Árbenz, en la cultura política de la izquierda latinoamericana, fueron profundos y están interrelacionados con la radicalización marxista que alentó el proyecto socialista cubano. Para muchos jóvenes de aquella generación, Guatemala demostraba que el nacionalismo revolucionario, de raíz mexicana, estaba agotado como modelo revolucionario en América Latina.

otra revolución con mayúscula

En la Cuba de los años cincuenta la palabra revolución era de uso común en el lenguaje político. El partido gobernante hasta 1952 se llamaba PRC, como el que había fundado José Martí en el siglo xix para luchar por la independencia de España, y se adjetivaba “(Auténtico)” para diferenciarse de posibles asociaciones del mismo nombre. Sus principales líderes (Ramón Grau San Martín, Carlos Prío Socarrás, Carlos Hevia, Aureliano Sánchez Arango…), así como sus opositores (Eduardo Chibás, Roberto Agramonte, Emilio Ochoa, Fulgencio Batista, Santiago Rey…) provenían todos de la Revolución de 1933, un proceso histórico que, hasta el golpe de Estado de Batista en marzo de 1952, creían vivo, gracias a la continuidad del orden constitucional de 1940.

Batista mismo intentó justificar el golpe con el argumento de que los “avances sociales” de aquella revolución estaban en riesgo, de ganar sus rivales las elecciones de 1952.[4] Fidel Castro, por entonces un joven recién graduado de Derecho en la Universidad de La Habana, que aspiraba a un puesto en el Senado, reaccionó contra dicho argumento en el artículo “Revolución no, zarpazo”, que se publicó en el periódico El Acusador. Allí, a cuatro días del golpe, decía Castro que era cierto que en “Cuba se sufría el desgobierno de malversadores y asesinos”, en alusión al régimen de Prío, pero que se contaba con la “vía cívica” y con la “oportunidad constitucional que conjurar el mal” en las próximas elecciones. La de Batista no era una revolución, la verdadera revolución era la que harían los “nuevos (Julio Antonio) Mellas, (Antonio) Guiteras y (Rafael) Trejos” contra Batista:

No llame revolución a ese ultraje, a ese golpe perturbador e inoportuno, a esa puñalada trapera que acaba de clavar en la espalda de la República. Trujillo ha sido el primero en reconocer su Gobierno; él sabe mejor que nadie quienes son sus amigos en camarilla de tiranos que azota América, ello dice mejor que nada el carácter reaccionario, militarista y criminal de su zarpazo.[5]

La reacción de Fidel Castro contra el golpe de Estado de Batista adoptaba la forma del choque entre dos generaciones de revolucionarios, la de los años treinta y la de los cincuenta. En los documentos batistianos se apelaba a la “revolución” como fuente de derecho para impedir la descomposición de la República. Fidel Castro, en cambio, apelaba a la Constitución de 1940 como instrumento legal del cambio político en Cuba. Muy pronto, sin embargo, al escoger la lucha armada como vía para el derrocamiento de la dictadura de Batista, el propio Castro recurriría también a la idea de la revolución como fuente de derecho.

En la documentación del M-26-7, empezando por La historia me absolverá (1954), texto basado en la autodefensa de Fidel Castro en los juicios por el asalto al cuartel Moncada, en julio del año anterior, observamos esa emergencia del concepto de revolución. Curiosamente, no aparece el término con mayúscula como en los textos batistianos –el que aparece con mayúscula, reiteradamente, es el de República–, dado el lenguaje constitucionalista de los jóvenes moncadistas.

Precisamente, aludiendo al uso del concepto de revolución en la documentación batistiana, es que Fidel Castro decía: “Admito y creo que la revolución sea fuente de derecho; pero no podrá llamarse revolución al asalto nocturno a mano armada del 10 de marzo”.[6]

Sin embargo, la idea de Revolución con mayúscula era trasmitida en el texto a través de las “cinco leyes revolucionarias” que emprendería el Gobierno moncadista de llegar al poder y en las constantes alusiones históricas a las revoluciones previas de la historia de Cuba, las de 1868, 1895 y 1933, y a las revoluciones occidentales modernas: la británica, la francesa y la americana.[7] También mencionaba Fidel Castro a los principales ideólogos de aquellas revoluciones (John Milton, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, Thomas Paine, Jonathan Boucher y, por supuesto, José Martí) y sus textos programáticos: la Declaración de Independencia de Estados Unidos y la Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano francesa. Curiosamente, la única revolución latinoamericana que se mencionaba en el texto era la boliviana de 1952.

La tradición doctrinal en la que se inscribía aquel programa fidelista era la del liberalismo y el republicanismo constitucionales. Las leyes revolucionarias (el restablecimiento de la Constitución de 1940, la concesión de propiedades a campesinos que trabajaban como colonos y arrendatarios de las grandes haciendas, el derecho de los obreros al 30% de las utilidades y de los trabajadores del azúcar al 55% del rendimiento, además de la confiscación de bienes malversados) describían un conjunto moderado de exigencias que quedaba por debajo del límite de máxima radicalidad, alcanzado por las revoluciones mexicana, boliviana o guatemalteca. No se hablaba, en aquel programa, de propiedad comunal o de grandes confiscaciones de empresas, aunque sí de nacionalización de las compañías eléctricas y telefónicas. Tampoco era muy fuerte el acento antimperialista, a pesar de que el texto denunciaba que “más de la mitad de las mejores tierras de producción cultivadas estuvieran en manos extranjeras” y que las propiedades de la United Fruit Company y la Compañía de las indias Occidentales llegaran de la costa norte a la costa sur de la provincia de Oriente.[8]

En el llamado Manifiesto del Moncada (1953), redactado por el poeta Raúl Gómez García, sí se plasmaba el término Revolución cubana, con mayúsculas, aunque también se hablaba de la “República” y de la “Constitución”.[9] Allí era más explícita una síntesis histórica de las revoluciones cubanas, que arrancaba

en 1868 con la primera guerra de independencia liderada por Carlos Manuel de Céspedes e Ignacio Agramonte, continuaba en 1895 con el proyecto de José Martí y Antonio Maceo, desembocaba en la epopeya de Julio Antonio Mella, Antonio Guiteras y Rafael Trejo en los años veinte y treinta, contra la dictadura de Gerardo Machado y era retomada por los jóvenes seguidores de Eduardo Chibás en los años cincuenta, frente a la tiranía de Batista. Junto con aquellos movimientos políticos, el texto reivindicaba sus programas ideológicos: las “Bases del Partido Revolucionario Cubano” y el Manifiesto de Montecristi de José Martí, el de La Joven Cuba de Antonio Guiteras, el del ABC de Jorge Mañach, Joaquín Martínez Sáenz, Francisco Ichaso y Juan Andrés Lliteras y el del PPCO de Eduardo Chibás.

El texto de Gómez García fue uno de los primeros en rearticular, en los años cincuenta, la tesis de la “revolución frustrada” que manejaron muchos intelectuales y políticos cubanos en los años veinte y treinta.[10] Afirmaba Gómez García que aquellas revoluciones “no habían triunfado todavía”, pero que la moncadista sí lo conseguiría.[11] También era más explícito en el antimperialismo al denunciar el “proceso funesto de la intervención extranjera”, que había desembocado en las que llamaba “dictaduras de 1929 a 1933 y de 1934 a 1944”, en alusión a los regímenes, constitucionales o no, de Machado y Batista.[12] Aparecía aquí, como en los programas revolucionarios mexicanos, una dimensión metahistórica de la revolución, que llegaba a su punto máximo de metaforización cuando anunciaba que ese triunfo revolucionario largamente frustrado daría lugar al nacimiento de una “República luz”.[13]

No solo en los textos programáticos del M-26-7 se consolidó aquel concepto de Revolución cubana con mayúscula. También en pactos de esa organización con otras, como la Federación Estudiantil Universitaria, encabezada por José Antonio Echeverría Bianchi, en agosto de 1956, se hablaba de una “Revolución cubana” que “se llevaría a cabo con el propósito de derrocar la tiranía”.[14] Ambos líderes, Castro y Echeverría, rechazaban las elecciones convocadas por Batista para salir de la crisis cubana y se referían a una “revolución”, con minúscula, que “cortaría de un tajo todas las posibilidades” de la dictadura.[15] Decían también los jóvenes políticos que la Revolución cubana contaba con la “simpatía de la opinión democrática de América” y mencionaban al régimen de Rafael Leónidas Trujillo en República Dominicana como cómplice de Batista. También criticaban el respaldo a La Habana de los dictadores latinoamericanos reunidos en la Conferencia de Panamá con el presidente de Estados Unidos, Dwight Eisenhower: Carlos Castillo Armas de Guatemala, Anastasio Somoza de

Nicaragua, Marcos Pérez Jiménez de Venezuela, Alfredo Stroessner de Paraguay y Héctor Trujillo, hermano de Rafael, por República Dominicana.[16]

El documento asimilaba el proyecto ideológico de esa Revolución cubana a la izquierda democrática que luchaba contra las dictaduras centroamericanas y caribeñas desde los años cuarenta: los arbenzistas guatemaltecos, los liberales colombianos, el PRI mexicano, Rómulo Betancourt y la AC venezolana, José Figueres y el Partido Liberación Nacional de Costa Rica. La suscripción de ese programa básico de las izquierdas no comunistas de la región, a mediados del siglo xx, era trasmitida en el último párrafo del Pacto por México, cuando, significativamente, Castro y Echeverría escribían el término con minúscula:

Que la revolución cubana llegará al poder libre de compromisos e intereses, para servir a Cuba en un programa de justicia social, de libertad y democracia, de respeto a las leyes justas y de reconocimiento a la dignidad plena de todos los cubanos, sin odios mezquinos para nadie y, los que la dirijamos, dispuestos a poner por delante el sacrificio de nuestras vidas, en prenda de nuestras limpias intenciones.[17]

Este programa fue reiterado por los principales documentos de la insurrección antibatistiana, entre 1956 y 1958, como Nuestra razón (1956), el inteligente manifiesto-programa del M-26-7, redactado en La Habana por Mario Llerena, el proyecto económico de la misma organización, diseñado por Regino Boti y Felipe Pazos a partir de las tesis desarrollistas de la CEPAL o la “Carta de la Sierra Maestra” (1957), firmada por Fidel Castro, Raúl Chibás y Felipe Pazos.[18] Tal vez, la mejor formulación de aquel concepto nacionalista y republicano de revolución se encuentre en el texto de Llerena, que resumía el programa revolucionario en los planos económico, social y político:

La revolución es la lucha de la nación cubana por alcanzar sus fines históricos y realizar su completa integración. Esta integración consiste, como de ha visto, en el conjunto armónico de tres elementos: soberanía política, independencia económica y cultura diferenciada. El primero define la condición del Estado, el segundo afirma la necesidad de su sostenimiento propio y el tercero tiene que

ver con la idiosincrasia y la apropiada actitud mental del pueblo.[19]

En cuanto al sistema político, el texto era inequívoco:

En cuanto a democracia, el Movimiento 26 de Julio considera aún válida la filosofía jeffersoniana y suscribe a plenitud la fórmula Lincoln de 'gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo'. La democracia no puede ser así el gobierno de una raza, ni de una clase, ni de una religión, sino de todo el pueblo. La Revolución cubana es democrática, además, por tradición misma de los Fundamentos de la Patria. 'Todos los hombres somos iguales', se leía en la Proclama del 10 de octubre de 1868. Y este criterio aparece después sostenido en el Manifiesto de Montecristi y en todos los documentos y constituciones de la República.[20]

Desde los meses que siguieron al triunfo de la revolución, aquel concepto supraclasista y republicano comenzó a ser resignificado por los máximos dirigentes del Gobierno revolucionario, especialmente por Fidel Castro, cuyos discursos diarios y prolongados se convirtieron, muy pronto, en la principal fuente del lenguaje político del poder. A partir de enero de 1959, la revolución, además de una insurrección contra la dictadura batistiana comenzó a ser Gobierno. A medida que las decisiones de ese Gobierno afectaban intereses domésticos o internacionales, especialmente de Estados Unidos, y la isla se internaba en la lógica binaria de la Guerra Fría, se fue produciendo un desplazamiento del republicanismo al socialismo en la ideología nacionalista cubana.

En poco más de dos años, aquella revolución no era la de un "pueblo" multiclasista, como el descrito en La historia me absolverá y los programas del M-26-7 y el DRE, sino una revolución "de los humildes, por los humildes y para los humildes", autodefinida ideológicamente como "marxista-leninista".[21] Una revolución que era, además, un Estado naciente en el Caribe de la Guerra Fría, aliado de la Unión Soviética, cuyas "hazañas" eran abiertamente defendidas por el máximo liderazgo del país.[22] En medio del conflicto con Estados Unidos, que escaló en abril de 1961 con la invasión de playa Girón, aquella

reconceptualización socialista mantenía, intacta, sin embargo, la identidad entre pueblo y Gobierno, nación y Estado, que suponía el proceso revolucionario.

Aunque el lenguaje marxista-leninista de corte soviético avanzó mucho en las élites del país, durante los años sesenta, el discurso de los máximos dirigentes, especialmente de Fidel Castro, siguió operando con la terminología heredada de la tradición oratoria martiana y chibasista. En sus énfasis fundamentales, el lenguaje de Fidel seguía girando en torno a una versión radicalizada del nacionalismo revolucionario y el populismo del siglo xx latinoamericano. A partir de esa plataforma, los sentidos que el líder otorgaba a la palabra revolución se superponían con naturalidad en sus constantes intervenciones públicas.

Unas veces la revolución significaba el remplazo histórico del antiguo régimen por el nuevo: "la revolución ha puesto las cosas en su lugar" o "la revolución no se resignaría jamás a volver al pasado" o el "viejo orden se resiste a morir"…[23] Otras veces significaba el pueblo: "en el espíritu heroico de nuestro pueblo está nuestra mayor fuerza"; "cada cubano digno es un soldado de la revolución"; "la revolución ha despertado el sentido moral del pueblo"…[24] Otras el Estado: "si la revolución los pone en libertad (a los 'mercenarios de Girón') es porque la revolución puede combatir cincuenta expediciones como esta"; "no somos conservadores ni en los propios hábitos que en la propia revolución hemos ido creando"; "tenemos que ser permanentemente revolucionarios, tenemos que ser revolucionarios dentro de la revolución"…[25]

¿una, dos o varias revoluciones?

La historiografía académica ha debido enfrentarse a esa construcción simbólica por medio de periodizaciones más o menos precisas del proceso cubano a partir de los años cincuenta. El historiador Oscar Zanetti, por ejemplo, en su Historia mínima de Cuba (2013), propone que aquella década sea comprendida desde el choque entre la dictadura y la insurrección, mientras reserva el concepto de "revolución" a las grandes transformaciones económicas, sociales y políticas que tuvieron lugar a partir de 1959, cuando los revolucionarios llegan al poder.[26] Zanetti propone, además, los términos "experiencia socialista" e

“institucionalización” para el periodo que arranca a fines de los sesenta y principios de los setenta, dando por concluido el marco temporal de la revolución. Otra periodización posible, entre varias, sería la de concentrar el tiempo de la revolución entre los años cincuenta y los setenta, dos décadas en las que se destruye el antiguo régimen republicano y se construye el nuevo, socialista.[27]

El debate historiográfico sobre la Revolución cubana ha contenido las mismas pautas del pensamiento moderno sobre las revoluciones desde el siglo xix. Durante las tres primeras décadas del periodo revolucionario, en los años sesenta, setenta y ochenta, a la vez que se institucionalizaba el nuevo orden social, la historiografía, dentro y fuera de la isla, funcionaba como una caja de resonancia de la confrontación ideológica y política generada por el tránsito al socialismo. Los documentos oficiales del Gobierno de la isla y la historiografía más autorizada acuñaron un relato simple y maniqueo, que se produjo en los medios de comunicación y en los textos de enseñanza básica y superior de la historia nacional. La propaganda del exilio y buena parte de la historiografía anticomunista occidental articularon, por su parte, un contrarelato, igual de simple y maniqueo, que se enfrentó a la historia oficial de la isla.

Ambos relatos resultaron de consensos internos dentro de los grupos políticos enfrentados en la Guerra Fría. Desde los años posteriores al triunfo de la revolución, en enero de 1959, aparecieron, dentro del Gobierno revolucionario y dentro del campo intelectual y académico de la isla, distintas interpretaciones históricas y teóricas de la revolución y su tránsito al socialismo. Líderes marxistas como Carlos Rafael Rodríguez y Ernesto “Che” Guevara, a pesar de sus profundas diferencias sobre política económica y el campo socialista de Europa del Este, coincidían en que la Revolución cubana, durante el periodo insurreccional contra la dictadura de Fulgencio Batista, había gravitado desde su pluralidad de movimientos y corrientes políticas hacia una ideología nacionalista revolucionaria no marxista-leninista o comunista. La idea de una “transición al socialismo”, luego de las “expropiaciones forzosas” de centrales azucareras, servicios públicos, bancos nacionales y extranjeros y empresas mercantiles e industriales, manejada por ambos, implicaba una distinción entre dos fases de una misma revolución o entre dos revoluciones, la que triunfó en enero de 1959 y la que lo hizo en abril de 1961, cuando se declara el carácter “socialista”.[28]

Como Guevara o Rodríguez, Blas Roca, líder máximo del Partido Socialista Popular, manejó la idea de una revolución nacionalista-burguesa de origen. En la

VIII Conferencia de los comunistas cubanos, de agosto de 1960, Roca reconocía como "falla" de aquel partido haber confiado en que la "lucha de masas" y, especialmente, la huelga general "producirían de manera espontánea una insurrección armada".[29] El "gran mérito histórico de Fidel Castro", su "correcto sentido revolucionario", lo que lo hacía "un caso rarísimo en América, en hombres de su extracción social" latifundista, era su temprana convicción de que la única vía para el derrocamiento de la dictadura era la lucha armada.[30] Luego Roca señalaba "cinco características" de la Revolución cubana: 1) el medio fundamental de la caída del antiguo régimen fue la lucha armada; 2) se produjo un verdadero cambio de régimen, ya que además de los hombres se removieron las instituciones: el Congreso, los Gobiernos municipales y provinciales, los partidos políticos; 3) con las primeras medidas, especialmente la reforma agraria, "se destruyó un régimen semicolonial y latifundista e inició el régimen de la liberación nacional y el avance social"; 4) la revolución "no solo derrotó a la tiranía, sino también al dominio político del imperialismo norteamericano"; 5) la revolución se "produce en una época en que la correlación mundial de las fuerzas se ha vuelto contra el imperialismo, una época en que el campo socialista crece, se fortalece y se extiende".[31] Sin embargo, la Revolución cubana, según el máximo líder del comunismo insular, en 1960, no era comunista:

Nuestra revolución no es comunista, no porque sea cubana, sino porque no está aplicando ahora medidas ni leyes comunistas, porque no está construyendo ni organizando un régimen comunista ahora, porque es y está realizando los objetivos antimperialistas y antilatifundistas; nacional-liberadores, agrarios e industrializadores que reclama la situación cubana, con lo cual crea las condiciones para el avance hacia las nuevas tareas que le impondrá el desarrollo social.[32]

Del texto de Roca se desprendía toda una conceptualización de la fase presocialista de la Revolución cubana, similar a la que el campo teórico soviético aplicaba a las revoluciones de las izquierdas populistas o nacionalistas del siglo xx latinoamericano. El Che Guevara, por su parte, llamó de distintas maneras esas dos fases. En su temprano ensayo Notas para el estudio de la ideología de la Revolución Cubana (1960), decía que esas dos fases podían definirse como "la de la acción armada hasta el primero de enero de 1959" y la

de “la transformación política, económica y social de ahí en adelante”.[33] Aunque Guevara se definía a sí mismo como marxista en aquel texto, era cuidadoso a la hora de formular la ideología de la revolución. En un momento parece decir que mientras en la primera etapa, la dirigencia revolucionaria, sin poseer propiamente una teoría marxista, “interpretaba correctamente la realidad histórica y utilizaba correctamente las fuerzas que intervienen en ella”, ya en la segunda ha alcanzado un “criterio coherente”, propio de una ideología marxista-leninista.[34] La ambigüedad del texto de Guevara tal vez se explique por el hecho de que fue escrito en octubre de 1960, cuando Fidel Castro aún no había declarado el carácter socialista de la revolución, que se produjo en abril de 1961.

Rodríguez, a su vez, acuñaría las fases de la Revolución cubana como una primera “democráticoburguesa y antimperialista” y una segunda “socialista”, cuyo punto de inflexión se ubicaba en las nacionalizaciones posteriores al verano de 1960.[35] Esta interpretación, que llegaría a naturalizarse incluso dentro de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética, fue sostenida por defensores y adversarios de la Revolución cubana entre los años sesenta y setenta. Los primeros, para celebrar la radicalización del proceso revolucionario, en medio de la confrontación con Estados Unidos; los segundos, para denunciar la “traición” a los valores liberales y democráticos de la lucha contra la dictadura de Fulgencio Batista y el expansionismo soviético en América Latina y el Caribe. La tesis de la radicalización marxista-leninista de un liderazgo originalmente liberal democrático se plasmó de manera reiterada en la revista Cuba Socialista, en la isla, pero también en la publicación exiliada Bohemia Libre.

En Cuba Socialista, desde 1961, comenzaron a publicarse a autores soviéticos como Yuri Krasin, Vladimir Li, M. Rosental, A. Svinarenko, I. Shvets y el propio Nikita Krushev, que presentaban la Revolución cubana como un “proceso de liberación nacional” que transitaba aceleradamente hacia el socialismo en el tercer mundo: “En la deslumbrante llama de las revoluciones nacional-liberadoras se quemó la teórica racista del eurocentrismo, que reducía las relaciones internacionales a la actividad de los países de raza blanca”.[36] No solo eso, aquellas liberaciones nacionales, al enfrentarse al imperialismo, adoptaban rápidamente como en Cuba un sentido socialista específicamente marxista-leninista que confirmaba las verdades teóricas formuladas por Lenin y los fundadores de la Unión Soviética. Cuba era el primer caso de una “revolución popular antimperialista triunfante en el hemisferio occidental”, que transitaba al socialismo.[37]

Aquel acuerdo teórico en torno al tránsito socialista en Cuba proyectaba, en las ciencias sociales, la unificación política del liderazgo y las organizaciones revolucionarias, que se fundieron primero en las Organizaciones Revolucionarias Integradas, luego en el Partido Unido de la Revolución Socialista y, finalmente, en el PCC. La jefatura política máxima de aquel aparato organizativo era, indudablemente, Fidel Castro. La serie de purgas que, desde 1959, fueron decantando a líderes diversos que se resistían a aquella unificación, desde el propio M-26-7, el DRE o el Partido Socialista Popular, fue un mecanismo fundamental para alcanzar aquella unidad. Poco a poco, las ideas republicanas o democráticas o nacionalistas radicales, sin ser comunistas, de algunos líderes de aquellas asociaciones, fueron definidas como “superadas” por la transición socialista.

Es interesante observar las tensiones que, en los años sesenta, se produjeron entre aquel relato oficial y las tesis de marxistas críticos o heterodoxos como J. P. Morray, Adolfo Gilly o Marcos Winocur que también suscribieron la tesis de las dos revoluciones, aunque tomando distancia de la incorporación de elementos del modelo soviético por parte de la dirigencia revolucionaria.[38] Morray fue de los primeros en aplicar, desde la izquierda, una modalidad interpretativa de la “revolución permanente” trotskista al caso cubano.[39] Precisamente por conocer la tesis de la “revolución traicionada” de Trotski, sobre la estalinización de la Revolución bolchevique rusa en los años treinta, Morray reaccionaba contra las tesis liberales y socialdemócratas de la Administración Kennedy y el primer exilio, que interpretaban el giro al comunismo como “traición”.[40] Adolfo Gilly continuaría esa línea de interpretación trotskista en su ensayo Inside the Cuban Revolution (1964), aunque el marxista argentino sí alcanzó a percibir una versión cubana de la “reacción termidórica” de que hablaba Trotski, al constatar la creciente fuerza de una corriente prosoviética que rechazaba el “salto de etapas” y el autonomismo y el corporativismo agrarios.[41]

Entre 1968 y 1975 aparecieron algunas reacciones a la narrativa de las dos fases de la revolución y, por tanto, de la transición socialista, en el campo intelectual y de las altas esferas ideológicas de la isla. Esas reacciones se perfilaron en dos estrategias discursivas diferentes, por momentos contradictorias o complementarias. De un lado, el discurso de Fidel Castro Porque en Cuba solo ha habido una Revolución (1968), con motivo del centenario del estallido de la primera guerra de independencia de la isla, el 10 de octubre de 1868, cuya tesis central –que la forma socialista de Estado, adoptada por la Revolución cubana

no fue tanto resultado de un giro ideológico hacia el marxismo-leninismo como una consecuencia natural del nacionalismo revolucionario inaugurado por los líderes separatistas y antiesclavistas del siglo xix: Carlos Manuel de Céspedes y José Martí, Ignacio Agramonte y Antonio Maceo– establece claras sintonías con la obra de historiadores como Jorge Ibarra.[42] Del otro, la alocución del propio Castro, por el vigésimo aniversario del asalto al cuartel Moncada, que rearticuló la idea, ya manejada por Osvaldo Dorticós y otros dirigentes desde el verano de 1961, de que los líderes de la revolución eran marxista-leninistas desde 1953, por lo que la llamada radicalización comunista, en 1960, no había tenido lugar.[43]

Si la idea de una revolución unívoca y metahistórica, entre 1868 y 1968, dialogaba con la obra de historiadores nacionalistas, con simpatías por el marxismo heterodoxo, como Jorge Ibarra, la de una dirigencia marxista-leninista desde 1953, que oculta su estrategia comunista para esquivar el macartismo de la opinión pública cubana y alcanzar el poder, encontraría ecos en historiadores profesionales como Julio Le Riverend. En su obra La república: dependencia y revolución (1966), Le Riverend había narrado los cincuenta y siete años de experiencia poscolonial en Cuba, entre 1902 y 1959, como un prolongado lapso de dependencia y subdesarrollo, que justificaría el triunfo de la revolución y su posterior ordenamiento socialista. En las páginas finales de ese libro, dedicadas al proceso revolucionario, Le Riverend se cuidaba de no definir como "socialista" la ideología del M-26-7.[44] Sin embargo, en un ensayo escrito en 1975, tras el I Congreso del Partido Comunista, el historiador daba crédito a la tesis del marxismo-leninismo originario de los líderes revolucionarios, manejada por Osvaldo Dorticós y Fidel Castro, que se vio oficializada en el "Análisis histórico de la Revolución", que formó parte del Informe al Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba, en 1975, e, incluso, en el "Preámbulo" a la Constitución socialista de 1976.[45] En aquel ensayo, Le Riverend polemizaba con los historiadores liberales o marxistas, que suscribían la idea de que la ideología originaria de Fidel Castro y el M-26-7 no era marxista y, de paso, con los opositores y exiliados que esgrimían el tópico de la "revolución traicionada" por el giro al comunismo:

Todo ello quedó formulado de conjunto en el alegato de Fidel, donde aparecen conceptos fundamentales, como prerrequisitos, en medio de la lucha armada, de las concepciones socialista que se desarrollan a partir de 1956. En La historia me absolverá hay referencias específicas a los 'becerros de oro', a los 'magnates'

que pretenden resolver los problemas de la nación cuando en verdad solo se ocupan de sus ganancias… Para no ir más allá en este que es forzosamente un somero análisis, la justicia queda definida como justicia de clase, porque los tribunales nunca han condenado a un rico delincuente. Comentaristas ligeros o 'expertos' de mala fe no han visto que los contenidos reales de las palabras de ese documento coinciden con los que dan a su propio vocabulario los grandes creadores del socialismo científico, Marx, Engels, Lenin.[46]

Es difícil no leer los párrafos finales del ensayo Cuba en el tránsito al socialismo (1959-1963), escrito en 1979 por el entonces vicepresidente del Consejo de Estado y miembro del nuevo Buró Político, Carlos Rafael Rodríguez, como una crítica de ambas tesis oficiales, la de los "cien años de lucha" y la de la ideología marxista-leninista de los moncadistas y dirigentes del M-26-7 a mediados de los años cincuenta. Rodríguez era enfático en su defensa de una radicalización de la ideología de la revolución en el poder, entre el verano y el otoño de 1960, como consecuencia de la confrontación entre el Gobierno revolucionario, la oposición interna y Estados Unidos. Luego de describir el giro que introdujeron las nacionalizaciones de 1960 en la política económica del Gobierno revolucionario, concluía Rodríguez:

Por ello, aunque la declaración formal de Cuba como país socialista no surgió en las palabras de su dirigente máximo, Fidel Castro, hasta el dramático momento, 16 de abril de 1961, en que llamó a los trabajadores congregados para rendir el último homenaje a las víctimas de los bombardeos imperialistas del día anterior, a defender aquella revolución bajo el grito de 'Viva nuestra revolución socialista!', los caracteres socialistas del proceso revolucionario aparecían ya nítidamente a partir del 13 de octubre de 1960. A nuestro juicio, no hay otro modo de enfocar el nacimiento de la revolución socialista en Cuba.[47]

La tesis de un "marxismo-leninismo" originario y oculto, en la cúpula dirigente cubana, desde el periodo del Moncada, fue, en buena medida, una revisión de la primera narrativa de las dos fases de la Revolución cubana. Al ser adoptada formalmente por el PCC se transfirió al medio académico soviético, provocando

una corrección de los textos originales de Moscú sobre la experiencia cubana. A diferencia de los primeros colaboradores soviéticos de la revista Cuba Socialista, a principios de los años sesenta, historiadores como L. Sliozkin, O. Darusénkov y E. Larin sostenían en los años setenta que el núcleo central del liderazgo cubano era marxista-leninista desde 1953. De la tesis de la radicalización marxista-leninista de una revolución agraria y nacionalista, por efecto de la lucha de clases, se pasó al relato del pequeño círculo comunista, de nuevo tipo, que oculta deliberadamente sus fines para alcanzar la derrota de la dictadura e iniciar el tránsito socialista.

reforma agraria, industrialización y socialismo

Todavía en los años ochenta del siglo xx, este debate sobre la identidad ideológica de la Revolución cubana, a pesar de su carácter soterrado dentro de la esfera pública y el campo intelectual de la isla o de la afectada polarización a que lo sometía el conflicto con Estados Unidos y el exilio de Miami, determinaba buena parte de la producción historiográfica sobre el periodo posterior a 1959. Tras la secuencia de eventos que van de la caída del muro de Berlín en 1989, la desintegración de la Unión Soviética en 1991, el IV Congreso del Partido Comunista de Cuba en octubre de ese mismo año y la nueva Constitución socialista del año siguiente, la historiografía sobre la revolución entró en una fase de revisionismo y crítica que se ha acelerado en los últimos años y que ha puesto en cuestión tópicos centrales construidos por los relatos en pugna de la Guerra Fría.

En libros de aquella década, como The Cuban Revolution. Origins, Course, and Legacy (1993), de Marifeli Pérez-Stable, se hizo visible el cuestionamiento del principio de permanencia o eternidad del proceso revolucionario como una mistificación ideológica que, en el fondo, identificaba la revolución con sus máximos líderes, con la nación misma o con el conflicto entre el Gobierno cubano y Estados Unidos, el exilio o la oposición interna. Además de una delimitación temporal del fenómeno revolucionario, entre los años cincuenta y los setenta, Pérez-Stable proponía una reconstrucción de la diversidad de los actores sociales y políticos involucrados en la destrucción del antiguo régimen y la construcción del nuevo.[48] Los hitos del relato oficial –el Moncada, la Sierra, el

Granma–estaban ahí, pero acompañados de otros, producidos por otras corrientes revolucionarias y sin ocultar los proyectos reformistas o de oposición cívica y pacífica que tuvieron lugar en los años cincuenta e, incluso, a principios de los sesenta.[49]

Desde el punto de vista ideológico, el libro de Pérez-Stable exponía la transición entre un nacionalismo radical y un socialismo, con diversos ascendentes marxistas, que sin abandonar del todo la tesis de las dos fases de la revolución, llamaba la atención sobre la diversidad de "visiones" revolucionarias y socialistas durante la primera etapa de la construcción del nuevo orden.[50] Aunque Pérez-Stable concluía que la "institucionalización", en la primera mitad de los años setenta, había consumado la construcción del nuevo orden social y político, dando por concluido el proceso revolucionario propiamente dicho, observaba que la burocratización del régimen, en el contexto de las reformas impulsadas por Mijaíl Gorbachov en la Unión Soviética y el inicio de las transiciones al mercado y la democracia en Europa del Este, había obligado a la dirigencia cubana a reintroducir mecanismos movilizativos para evitar que la institucionalidad socialista propiciara nuevas lógicas reformistas.[51]

Aquella expectativa en torno a una reforma de la revolución era animada por la creencia de que el socialismo cubano podía entrar en una nueva fase de transición. Así como en los años sesenta se había producido una transición de la fase agrarista a la industrialista, ahora podía producirse una nueva: de la fase totalitaria a la democrática. Una de las más fecundas tradiciones ideológicas de la izquierda latinoamericana del siglo xx era la relacionada con aquellas tesis del reformismo agrario. Entre la Revolución mexicana de 1910 y la Revolución cubana de 1959, buena parte de los conceptos y sujetos políticos que invocó la izquierda de la región tuvieron que ver con un rico espectro de concepciones de la propiedad sobre la tierra y de emancipación del trabajo rural. Con frecuencia, esa tradición es reconstruida sin reparar lo suficiente en su heterogeneidad teórica y política ni en su evolución discontinua o quebrada entre la experiencia mexicana y la cubana.

En la historia intelectual cubana predomina una visión de los orígenes doctrinarios del agrarismo insular, demasiado deudora del reformismo liberal del siglo xix y principios del xx. Casi siempre que se estudian las fuentes intelectuales de la reforma agraria cubana, se remite a la defensa de la pequeña propiedad agraria, detectable ya en letrados liberales del xix como José Antonio Saco y Francisco de Frías y Jacott, conde de Pozos Dulces, o a la crítica al

monocultivo y el latifundio que distinguió la obra de pensadores republicanos como Ramiro Guerra y Fernando Ortiz. La proscripción del latifundismo en Cuba, en el artículo 90 de la Constitución de 1940, había sido justificada desde esa tradición, aunque anunciaba una legislación reglamentaria, que establecería el "máximo de extensión de tierra de cada persona", que nunca llegó a decretarse.[52]

Obras de Guerra y Ortiz como Azúcar y población en las Antillas del primero y Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (1940) del segundo, así como ensayos de economistas nacionalistas o marxistas como Cuba: tierra indefensa (1945) de Alberto Arredondo y Azúcar y abolición (1948) de Raúl Cepero Bonilla, inscribieron la demanda de un nuevo reparto agrario dentro de esa herencia liberal de la pequeña propiedad y, a la vez, identificaron el mismo con una afirmación de la independencia económica de la isla.[53] La expropiación o fragmentación de los latifundios, según aquellos letrados republicanos, debía limitar la tenencia de la tierra en manos de las compañías norteamericanas, comercializadoras de frutos, como la United Fruit Company.

Esta fusión entre agrarismo y nacionalismo localizaba a Cuba, más que en la estela de la restitución de ejidos mexicanos, en la de las reformas agrarias de Centroamérica y el Caribe, regiones donde se expandió la propiedad territorial de las compañías norteamericanas en las primeras décadas del siglo xx. En el caso cubano, a esa tradición se agregó, con fuerza, la demanda de un acotamiento del monocultivo azucarero, de diversificación de la agricultura y de fomento a la industrialización y la urbanización. Cuando el Ejército Rebelde se instala en la Sierra Maestra, a principios de 1957, esa articulación de reforma agraria, independencia económica, diversificación de cultivos e industrialización estaba ya incorporada a la ideología del M-26-7, como puede leerse en el "Manifiesto programa", en Nuestra Razón, de noviembre de 1956, redactado por el socialdemócrata Mario Llerena, y en La tesis económica (1957) de la misma organización, escrita por los economistas keynesianos Regino Boti y Felipe Pazos.[54]

Entre 1959 y 1961, la reforma agraria se debatió en la esfera pública de la isla. A las intervenciones de Guerra, Ortiz o Cepero Bonilla, se sumó entonces la representación intelectual o literaria del tema que produjo la nueva generación revolucionaria. El número diez del suplemento Lunes de Revolución, del 18 de mayo de 1959, a cargo de Oscar Pino Santos, apareció como cobertura ideológica de la promulgación de la Primera Ley de Reforma Agraria, en la

Sierra Maestra, por esos mismos días. En dicha entrega, lo mismo que en el amplio reportaje de Lisandro Otero Cuba: zona de desarrollo agrario (1960), publicado por Ediciones R en 1960, se justificaba el reparto de la tierra desde la tradición liberal y republicana que abogaba por la pequeña y mediana propiedad agraria como medio de limitar el latifundio, el monocultivo, la dependencia de Estados Unidos e impulsar la industrialización de la isla.[55] Mientras Pino Santos se apoyaba en Ramiro Guerra y Emilio Roig de Leuchsenring, otro nacionalista republicano, Otero se remontaba a liberales del siglo xix, como el conde de Pozos Dulces y Domingo del Monte, para defender la creación del Instituto Nacional de la Reforma Agraria (INRA).[56]

En sus "por cuantos", la citada Primera Ley de Reforma Agraria, hacía referencia a la proscripción del latifundio en la Constitución de 1940, al Censo Agrícola de 1946, elaborado bajo la Administración "auténtica" de Ramón Grau San Martín, del cual tomaba el dato de que en Cuba 2.336 fincas poseían 317.000 caballerías de tierra, lo que equivalía a que el 1,5% de los propietarios era dueño del 46% de la tierra cultivable. Era preciso, entonces, reducir el máximo de la propiedad territorial a treinta caballerías de tierra y proceder a repartir los grandes latifundios, como recomendaban instituciones internacionales como la ONU o la CEPAL. La única figura intelectual o política de la historia de Cuba que citaba dicha ley era el liberal de la República, Manuel Sanguily, quien en 1903 había propuesto el primer decreto de limitación de compra de grandes propiedades por empresas norteamericanas.

La justificación ideológica de la reforma agraria cubana no era marxista ni apelaba al principio de la igualdad de clases. Era liberal o republicana, ya que en ningún momento contemplaba, siquiera, la posibilidad de la propiedad comunal, colectiva o estatal y defendía el reparto agrario desde una perspectiva de eficiencia capitalista que propiciaría la explotación plena de los recursos naturales, la diversificación agraria y ganadera, la urbanización y la industrialización. Pero dicha reforma era, también, nacionalista, en el sentido de que se abocaba a una desconcentración de los latifundios que afectaría, sobre todo, a las compañías norteamericanas que monopolizaron la propiedad territorial durante la primera mitad del siglo xx.

De manera que el agrarismo cubano, en 1959, se alineaba perfectamente con el agrarismo hegemónico en la América Latina de mediados del siglo xx. Luis M. Buch, secretario del primer Gobierno revolucionario cubano, ha contado en sus memorias que aquella Primera Ley de Reforma Agraria y la fundación del INRA

fueron sucedidos por un fórum sobre cuestiones agrarias, celebrado en el Capitolio de La Habana, entre fines de junio y principios de julio de 1959, al que asistieron expertos de la Organización de los Estados Americanos (OEA) y de casi todos los países latinoamericanos. En su intervención en dicho fórum, el coordinador del M-26-7, Marcelo Fernández Font, aseguró que con la concesión de títulos de propiedad a cien mil campesinos cubanos, que antes eran aparceros, precaristas y arrendatarios, Cuba se sumaba a la gran corriente del desarrollo agrario latinoamericano, inaugurada por la Revolución mexicana a principios del siglo xx.[57]

¿Realmente era así? ¿La reforma agraria cubana se inspiraba en el agrarismo mexicano? Difícilmente podría admitirse esa genealogía si se toma en cuenta que la pieza clave del agrarismo mexicano era, desde el Plan de Ayala de Emiliano Zapata, en noviembre de 1911, o la propuesta de reforma agraria presentaba por Luis Cabrera al Congreso, durante la presidencia de Francisco I. Madero, en diciembre de 1912, la restitución y dotación de ejidos, es decir, el reconocimiento de los títulos coloniales de la propiedad comunal de los pueblos de indios del centro y el sur de México. Ni la propiedad comunal ni el principio jurídico de que la propiedad de la tierra y el subsuelo en México pertenecían originariamente a la nación, establecido en el artículo 27 de la Constitución de 1917 e inspirado en la obra del pensador positivista Andrés Molina Enríquez, aparecían en el agrarismo cubano.

Es preciso recordar, siguiendo a estudiosos de la obra de Molina Enríquez como Arnaldo Córdova y Emilio Kourí, que la teoría agraria expuesta en el clásico ensayo Los grandes problemas nacionales (1909), despojada de su enfoque racial, abrió la puerta a una poderosa corriente de legitimación de la propiedad comunal en México y América Latina, antes del triunfo de la Revolución bolchevique y por vías propias.[58] El meollo intelectual de la tesis de Molina Enríquez, que se transfirió al proyecto de Cabrera, al decreto de enero de 1915 y al artículo 27 de la Constitución de 1917, era que la propiedad comunal de los pueblos de indios era legítima, de acuerdo con la legislación de la dinastía de los Habsburgo en la Nueva España.

Los pueblos que habían sido expropiados por las leyes de desamortización de bienes en manos muertas o terrenos baldíos, bajo los Gobiernos liberales de Benito Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada y Porfirio Díaz, en la segunda mitad del siglo xix, podían reclamar sus títulos originarios por un “derecho de reversión” consagrado antes de la fundación del Estado nacional mexicano. La

dotación y restitución de ejidos era, por tanto, un proceso de expropiación que implicaba el reparo de una injusticia en el pasado, más que una medida dictada por las necesidades de la modernización de la agricultura. Molina Enríquez, como es sabido, se remontaba a la Bula Noverint Universi, del papa Alejadro VI, que en 1493 concedió a los Reyes Católicos la propiedad de las tierras americanas y que estos, a su vez, la habían reconocido en sus legítimos dueños: los pueblos originarios.[59] El derecho de reversión, reclamado por Molina Enríquez, suponía que una vez concluida la soberanía española la propiedad comunal era intransferible e inembargable.

Como recuerdan Córdova y Kourí, Molina Enríquez, un positivista bastante deudor del darwinismo social británico y francés de fines del siglo xix, pensaba que el problema agrario en México debía resolverse a favor de la hegemonía de pequeños y medianos propietarios mestizos, que desplazaran socialmente a los que llamaba "criollos señores" de la hacienda liberal. Sin embargo, durante el proceso revolucionario, su contacto con el proyecto zapatista y con la obra intelectual y política de otros agraristas más radicales, como Luis Cabrera y Pastor Rouaix, lo fueron acercando a la plena defensa de la propiedad comunal. Esto es notable, por ejemplo, en el último tomo de su obra La revolución agraria de México. 1910-1920 (1936), en el que defiende con vehemencia la restitución y dotación de ejidos de los pueblos de indios.[60]

Fueron aquellos agraristas mexicanos –y sus opositores, provenientes de las antiguas élites porfiristas– los que comenzaron a utilizar el concepto de socialismo agrario alrededor de 1911 y 1912. Los orígenes del concepto tal vez tengan que ver con la aproximación de algunos anarquistas al movimiento campesino encabezado por Emiliano Zapata en el sur o con el debate suscitado, en Ciudad de México, entre partidarios y defensores de la reforma agraria. Dos legisladores agraristas, Miguel Alardin y el ya citado Luis Cabrera, se referían, a finales de 1912, a los campesinos mexicanos como "proletarios" rurales y anteponían la propiedad comunal a la pequeña y mediada propiedad.[61] Los enemigos de estos agraristas en el Congreso, en el Gobierno de Madero y en la prensa llamaban a combatir el "desarrollo de un socialismo agrario brutal, crudo, salvaje, en las clases populares…", un "socialismo que como es notorio, se ha traducido en anarquía zapatista en los campos y pequeños poblados y en tendencias de política destructora en una parte del Gobierno y de la Cámara de Diputados".[62]

Luego del triunfo de la Revolución bolchevique y la creación de la Unión

Soviética, las izquierdas comunistas y marxistas iniciaron una relación, primero ambivalente, y luego conflictiva, con el agrarismo. La visión prejuiciada del campesinado en el marxismo clásico pesó sobre las políticas rurales del comunismo latinoamericano. En México, como observara Michael Löwy, líderes comunistas como Vicente Lombardo Toledano o Diego Rivera pensaron el proceso de restitución y dotación de ejidos y el afianzamiento de la propiedad comunal como una persistencia de formas feudales de tenencia y cultivo de la tierra, heredadas del Virreinato novohispano.[63] Los comunistas del siglo xx convergían con los liberales del xix en que los pueblos indios eran sujetos feudales, aunque proponían, no el fraccionamiento de los mismos en pequeñas propiedad, sino la colectivización estatal como vía de acceso a la industrialización del campo.

Pocos marxistas latinoamericanos de la primera mitad del siglo xx lograron una comprensión plena de la revolución agraria iniciada en México y continuada en Centroamérica, el Caribe y Suramérica. El peruano José Carlos Mariátegui fue, tal vez, quien con mayor agudeza se percató de las posibilidades de la propiedad comunal y las tradiciones jurídicas de los pueblos de indios, en Mesoamérica y los Andes, para facilitar la construcción de proyectos socialistas en América Latina. La heterodoxia de Mariátegui, expuesta en Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, tenía como trasfondo teórico la desconfianza hacia el estatuto histórico de la América Latina de los siglos xix y xx como región feudal y colonial y el rechazo a la izquierda nacionalista y populista, plasmado en su célebre polémica con Víctor Raúl Haya de la Torre y el APRA.[64]

Cuando la Revolución cubana triunfa en enero de 1959, la idea de la reforma agraria predominante en América Latina giraba en torno al fomento de la pequeña y mediana propiedad, al combate al latifundio y el monocultivo –sobre todo, cuando estaban en manos de compañías norteamericanas– y a la industrialización agropecuaria. Los proyectos ejidatarios y comunales, defendidos por los zapatistas en México y por Mariátegui en Perú, habían sido descartados por las izquierdas populistas y marxistas. Las primeras –como ejemplificaban los casos de Getúlio Vargas en Brasil, Juan Domingo Perón en Argentina, Víctor Paz Estenssoro en Bolivia y Jacobo Árbenz en Guatemala– porque se centraban en la expropiación de tierras en manos foráneas y su fragmentación en pequeñas y medianas tenencias. Las segundas, porque pensaban que la solución era la colectivización estatal, al estilo soviético.

La Primera Ley de Reforma Agraria cubana, en mayo de 1959, se inscribió plenamente, como observara Marco Antonio Durán en un estudio clásico, en el agrarismo de la izquierda nacionalista y populista del medio siglo.[65] A partir de 1961, cuando la declaración del carácter "marxista-leninista" de la Revolución cubana y su alineamiento internacional con Moscú, propició una política de expropiación de tierras, en manos de medianos y grandes hacendados cubanos, el reparto agrario comenzó a adoptar, en la práctica, elementos de la colectivización soviética.[66] En octubre de 1963, una Segunda Ley de Reforma Agraria tradujo jurídicamente ese proceso de estatalización de la propiedad agraria por medio de una reducción del máximo de extensión de tierras preservable en manos privadas, de treinta a cinco caballerías de tierras, lo que equivale a sesenta y siete hectáreas. Toda propiedad mayor a ese límite, en una extensión de tierra cultivable superior a las seiscientas mil hectáreas, pasaba automáticamente a manos del Estado.

Ninguna de las dos corrientes ideológicas fundamentales de la Revolución cubana, la guevarista descolonizadora y la marxista-leninista prosoviética, produjo una teoría del campesinado que estableciera el contacto con el primer socialismo agrario latinoamericano. Los comunistas prerrevolucionarios, encabezados por Carlos Rafael Rodríguez, defendieron una estatalización relativa del campo, dentro de una estrategia de "cálculo económico" similar a la defendida por Lenin durante la NEP y en sintonía con la reforma que Evsei G. Liberman había diseñado para el deshielo de Nikita Krushev.[67] Frente a ellos, el Che Guevara y sus seguidores optaban por una estatalización de la agricultura más agresiva, que cumpliera el objetivo de industrializar y diversificar la producción agropecuaria.[68]

En las polémicas de Guevara con los economistas franceses René Dumont y Charles Bettelheim es perceptible su rechazo a las cooperativas agropecuarias y a cualquier otra forma de propiedad y producción rural que no fuera la estatalizada y extensiva. Para Guevara, tan perjudicial como fragmentar los grandes latifundios en pequeños minifundios era la creación de granjas comunales, incapaces de competir con fincas estatales mecanizadas. Aunque más cercana al nacionalismo descolonizador de Fanon o Mao, el guevarismo compartía con el marxismo prosoviético una visión prejuiciada del campesinado latinoamericano y, específicamente, de sus tradiciones comunales.

La que sería la mejor traducción política de la teoría guerrillera del Che, ¿Revolución en la Revolución? (1967) de Régis Debray, prescinde de una

defensa de la propiedad comunal agraria.[69] El sujeto revolucionario del guevarismo no es el campesino sino el guerrillero, un revolucionario profesional, parecido al leninista o el trotskista, que aplica al campo latinoamericano una concepción estatista e industrializadora de la producción. No es difícil imaginar que así como la teoría del foco guerrillero ejerció un atractivo enorme sobre las izquierdas latinoamericanas de los años sesenta y setenta, esta idea de una reforma agraria, demasiado apegada a la colectivización soviética, generara desconfianza en una región que desde el zapatismo mexicano y Mariátegui había vivido experiencias de socialismo agrario basadas en la propiedad comunal.

Ni la Revolución cubana, con su modelo de colectivización, ni la Sandinista de 1979, con su variante de economía mixta, reivindicaron el primer socialismo agrario latinoamericano. Habría que esperar a los años noventa para que la vuelta al zapatismo y al indigenismo, en México, Guatemala, Bolivia y Perú, fundamentalmente, restablecieran en toda su plenitud el diálogo entre la izquierda latinoamericana y el primer socialismo agrario. No es casual que uno de los primeros decretos del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en diciembre de 1993, en la selva Lacandona, Chiapas, apenas un año después de la desintegración de la Unión Soviética, fuera la Ley Agraria Revolucionaria, que restablecía la plena vigencia del artículo 27 de la Constitución mexicana de 1917, según el cual las tierras, montes y aguas que hubieran sido privatizados debían ser restituidos a sus dueños originarios en forma de propiedad comunal.[70]

La historia de la izquierda latinoamericana en el siglo xx adolece de simplificaciones y prejuicios similares a los de la historia del republicanismo y el liberalismo en el xix. Con frecuencia, figuras y movimientos, discordantes desde el punto de vista ideológico y político, son incorporados a genealogías y tradiciones, construidas de manera unilateral y teleológica. Es lo que sucede, a todas luces, con la historia de las reformas agrarias latinoamericanas del siglo xx. Las visiones más difundidas de las mismas establecen una continuidad ideológica entre el primer socialismo agrario latinoamericano de la segunda y tercera década de aquella centuria, asociado a la restitución y dotación de ejidos mexicanos y su influencia en Centroamérica y los Andes, y la Revolución cubana y las guerrillas de los años sesenta, que es insostenible.

La relación que podría rastrearse entre aquel primer socialismo agrario y el proyecto colectivizador y prosoviético, impulsado por la experiencia cubana, sería, más bien, discontinua. El rebasamiento marxista-leninista de la izquierda latinoamericana, impulsado por la Revolución cubana, lejos de representar una

activación del legado del agrarismo latinoamericano produjo un abandono, a la vez, del reformismo liberal y del socialismo agrario. La pequeña propiedad y la tenencia comunal de la tierra perdieron centralidad en la experiencia cubana y el diálogo entre La Habana y la izquierda latinoamericana reforzó la hegemonía, en la región, del paradigma estatista del comunismo soviético.

1 Furet, 1981, p. 3.

2 Koselleck, 1993, pp. 333-358.

3 Sobre la historiografía moderna de la revolución, véase White, 1992, pp. 135-160, 212-222 y 283-311. Véase también Fehér, 1989, pp. 1-39.

4 Cuesta, 1974, p. 330.

5 Disponible en http://www.fidelcastro.cu/es/articulos/revolucion-no-zarpazo [consultado el 21/06/21].

6 Castro, 1993, p. 92.

7 Ibíd., pp. 55-57.

8 Ibíd., p. 58.

9 Disponible en http://www.fidelcastro.cu/es/documentos/manifiesto-del-moncada [consultado el 21/06/21].

10 Ibíd.

11 Ibíd.

12 Ibíd.

13 Ibíd.

14 VVAA, 1982, vol. II, p. 338.

15 Ibíd., p. 339.

16 Ibíd.

17 Ibíd., pp. 340-341.

18 Movimiento 26 de Julio, 1956, pp. 15 y 16; Pazos y Boti, 2007, vol. II, pp. 332 y 333; Boti y Pazos, 1959, pp. 257-258 y 265-268; Rojas, 2015, pp. 71-73.

19 Ibíd., p. 15.

20 Ibíd., pp. 16 y 17.

21 Castro, 1983, vol. I, pp. 163 y 164.

22 Ibíd., p. 163.

23 Castro, 1967, pp. 12, 23 y 38-41.

24 Ibíd., pp. 14, 19 y 46.

25 Ibíd., pp. 106 y 274.

26 Zanetti, 2013, pp. 255-268.

27 Rojas, 2015, pp. 9-17.

28 Guevara, 2006a, pp. 9-20; Rodríguez, 1983, vol. II, pp. 386-407. Véase Bell Lara; López y Caram, 2007, pp. 77-140.

29 Roca, 1961, p. 22.

30 Ibíd., p. 37.

31 Ibíd., pp. 37-43.

32 Ibíd., p. 44.

33 Guevara, 1977, vol. IV, p. 101.

34 Ibíd.

35 Rodríguez, 1983, pp. 387-389.

36 Y Krasin y Vladimir Li, “El leninismo y la lucha por la paz, la independencia nacional y el socialismo”, Cuba Socialista, Año II, No. 8, abril de 1962, pp. 66-67.

37 Ibíd., p. 67.

38 Winocur, 1979, pp. 139-170.

39 Morray, 1962, pp. 4 y 5. Otro marxista de la Nueva Izquierda, involucrado en el debate fue Robin Blackburn, quien desde la New Left Review cuestionó que en Cuba se hubieran producido dos revoluciones. Véase Blackburn, 1963, pp. 52 y 53.

40 Rojas, 2016a, pp. 128 y 129.

41 Gilly, 1964, pp. 2-13 y 26-33 y 83-88.

42 Castro, 1975, pp. 9-37; Ibarra, 1972, pp. 21-58 y 73-101; Ibarra, 1981, pp. 7-32.

43 Castro, 1975, pp. 129-138.

44 Le Riverend, 1973, pp. 358-373.

45 Castro, 1976, pp. 40-45.

46 Le Riverend, 1981, vol. II, p. 55. En su Breve historia de Cuba (1978), Le Riverend reiteró, aunque con mayor cuidado, esta idea de un socialismo moncadista: Le Riverend, 1995, p. 102.

47 Rodríguez, 1983, vol. II, p. 389.

48 Pérez-Stable, 1993, pp. 3-13.

49 Ibíd., pp. 61-74.

50 Ibíd., pp. 94-97.

51 Ibíd., pp. 160-173.

52 Cuesta, 2007, p. 309.

53 Véase Rojas, 2008, pp. 165-199 y 249-276.

54 Movimiento 26 de Julio, 1956, pp. 19 y 30-31; Boti León y Pazos, 1959, pp. 5-12.

55 Pino Santos, 1959, pp. 2 y 3.

56 Otero, 1960, pp. 166 y 167.

57 Buch y Suárez, 2009, pp. 112 y 113.

58 Córdova, 1991, pp. 11-68; Kourí, 2002, pp. 69-117; Ruiz, 1960, pp. 287 y 288.

59 Molina Enríquez, 2016, pp. 100 y 101.

60 Molina Enríquez, 1986, pp. 188-192.

61 Cabrera, 1972, vol. I, pp. 137-165; VVAA, 1963, vol. III, pp. 241-254.

62 Molina Enríquez, 1986, p. 119.

63 Löwy, 1980, pp. 144-151 y 161-165.

64 Ibíd., pp. 107-113. Véase también Mariátegui, 2007, pp. 46-93.

65 Durán, 1960, pp. 410-469. Véase también, Bell Lara; López y Caram, 2008, pp. 291-293 y 310-324.

66 Dos artículos que defendieron el carácter socialista de la nueva política económica cubana fueron: Baran, 1961, pp. 383-402; Noyola, 1961, pp. 403-425. A ambos respondió Felipe Pazos, quien consideraba que el giro socialista no generaba mayor crecimiento económico: Pazos, 1962, pp. 1-18.

67 Mesa-Lago, 1994, p. 44.

68 Guevara, 1995, p. 299.

69 Debray, s. d.

70 García de León; Poniatowska y Monsiváis (eds.), 1994, pp. 43-45.

Entre Guevara y Allende

Desde el desplazamiento de la Revolución cubana a un tipo de socialismo estrech amente ligado a la Unión Soviética y el campo socialista de Europa del Este, a principios de los años sesenta, las izquierdas latinoamericanas experimentaron un profundo cambio en sus opciones de lucha y referentes doctrinales. Una parte considerable de aquellas izquierdas, fuera de origen comunista, nacionalista revolucionario o populista, optaron por el modelo guerrillero y la ideología marxista. Otra, especialmente la no comunista, enfrentada o no a la Revolución Cubana, más una zona de la corriente prosoviética, se mantuvieron apegadas a las formas de la oposición democrática.

El Gobierno revolucionario cubano jugó un papel central en aquella bifurcación de caminos, ya fuera por medio de su intervención en el diseño y la organización de guerrillas, como interlocutor de partidos comunistas latinoamericanos no favorables a la lucha armada o como adversario regional de las izquierdas democráticas. En algunos de los principales países de la región, como Brasil, Argentina, Chile y Bolivia, por ejemplo, Fidel Castro y su Gobierno respaldaron guerrillas como las de la Acción Liberadora Nacional brasileña de Carlos Marighella, el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP) argentino de Mario Roberto Santucho, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) chileno de Miguel Enríquez o el Ejército de Liberación Nacional (ELN) boliviano, pero no dejaron de relacionarse con los partidos comunistas de todos esos países, fueran favorables o no a las guerrillas, o con líderes de la izquierda democrática como João Goulart en Brasil, Juan Domingo Perón en Argentina o el socialista Salvador Allende en Chile.

En los últimos años, autores como Vera Carnovale, Aldo Marchesi y Eugenia Palieraki han encontrado en la historia de las guerrillas del Cono Sur (PRT-ERP, Tupamaros, Montoneros, el MIR chileno, el ELN boliviano o la Junta de Coordinación Revolucionaria que intentó unirlos a todos) una serie de fricciones teóricas y prácticas con el modelo guevarista, que iban desde la revaloración de la lucha urbana hasta el énfasis en el papel de la pequeña burguesía.[1] Dirigentes e intelectuales de aquellas guerrillas (Carlos Marighella, Ángel Bengochea, Rubén Navillait, Abraham Guillén, Vânia Bambirra…) debatieron con Fidel Castro, el Che Guevara y Régis Debray, quienes, de una u otra forma, habían

planteado la dificultad de la lucha armada en países muy urbanizados como los del Cono Sur. Sin embargo, como apunta Carnovale, aquellas polémicas se producían dentro de un estado de moralización de la guerra revolucionaria que asumía el legado de Guevara.[2]

Las relaciones con la izquierda democrática se volvieron más complicadas para La Habana en la zona centroamericana y caribeña, directamente sometida a la hegemonía de Estados Unidos. El apoyo a las guerrillas guatemaltecas, dominicanas, colombianas y venezolanas, le enajenó a Fidel Castro buena parte de la simpatía que despertaba en sectores nacionalistas o populistas, socialdemócratas o liberales del centroizquierda de aquellos países. La ruptura con AD y Rómulo Betancourt en Venezuela, José Figueres en Costa Rica o los Lleras Camargo en Colombia, que habían simpatizado con la insurrección antibatistiana en los años cincuenta, se tradujo en un mayor compromiso con las guerrillas colombianas, venezolanas y centroamericanas.

La idea de la revolución en América Latina se reconfiguró al calor de aquellos combates de la Guerra Fría.[3] En poco más de una década, el concepto de revolución socialista se extendió a través de las guerrillas o de los minoritarios partidos comunistas legales, aunque adoptando diversas modalidades que es preciso describir con mayor detalle. Por un lado, estaba el propio socialismo cubano, cuya lenta institucionalización nublaba su proyección en el debate de ideas de la izquierda. Por el otro, las nuevas guerrillas marxistas, inspiradas en las tesis del Che Guevara, que para mediados de la década no coincidían con el proyecto soviético. Finalmente, había corrientes de la izquierda comunista o socialista, nacionalista o populista que seguían apostando a alianzas y coaliciones partidistas en las contiendas electorales.

la nueva revolución marxista

En la conocida carta de despedida a Fidel Castro, leída por este en la reunión del Comité Central del PCC, en octubre de 1965, el Che Guevara decía tres cosas muy reveladoras sobre el conflicto entre las izquierdas latinoamericanas en la Guerra Fría. Guevara, que se encontraba entonces peleando en condiciones muy difíciles en el Congo, le confesaba al líder de la Revolución cubana: “Mi única

falta de gravedad es no haber confiado más en ti desde los primeros momentos de la Sierra Maestra y no haber comprendido con suficiente celeridad tus cualidades de conductor y de revolucionario”.[4] También se refería a los días “luminosos y tristes de la crisis del Caribe”, cuando, otra vez refiriéndose a Fidel, anotaba: “Pocas veces brilló más alto un estadista que en esos días”.[5] Por último, decía Guevara: “Digo una vez más que libero a Cuba de cualquier responsabilidad salvo la que emane de su ejemplo”.[6]

Jon Lee Anderson sostiene que la desconfianza inicial del Che hacia Fidel se debió al Pacto de Miami, pero en realidad la impresión de Guevara de que la Revolución Cubana no era socialista sino limitadamente nacionalista se produjo desde que conoció a sus principales líderes en México y leyó los documentos originarios del M-26-7. La alianza que rechazó Guevara en la Sierra Maestra no fue la del Pacto de Miami, que Fidel Castro desautorizó, sino la de la llamada Carta de la Sierra, un acuerdo de julio de 1957 entre los líderes de las montañas y el llano, como el exortodoxo Raúl Chibás y el exauténtico Felipe Pazos.[7]

En la polémica entre el Che Guevara y René Ramos Latour sobre la ideología de la Revolución cubana, en diciembre de 1957, esa sí provocada por el Pacto de Miami, el guerrillero argentino reconocía aquella primera impresión: “Consideré siempre a Fidel Castro como un auténtico líder de la burguesía de izquierda, aunque su figura está realzada por cualidades personales de extraordinaria brillantez que lo colocan muy arriba de su clase”.[8] Decía entonces el Che más o lo menos lo mismo que repetirá ocho años después en su carta de despedida a Fidel, que se “avergonzaba de haber pensado así”, porque, a su entender, los programas y alianzas del M-26-7 con las fuerzas democráticas antibatistianas, que no dudaba en llamar “derecha”, “tergiversaban la voluntad de quien es auténtico líder y motor único del movimiento”.[9]

No vacilaba Guevara al sostener entonces, en diciembre de 1957, que la “solución a los problemas del mundo estaba detrás de la llamada cortina de hierro”.[10] Como se observa en sus cuadernos de lecturas hasta 1956, cuando se embarca en el yate Granma desde México hacia la Sierra Maestra, la formación teórica del Che era, en aquellos años, fundamentalmente marxista-leninista (Marx, Engels, Lenin, Stalin, Mao, Kalinin, Grigorian…).[11] No solo marxista-leninista, sino marxista-leninista prosoviética, ya que por entonces no leía a Trotski, la presencia de los manualistas en su biblioteca portátil era significativa, sus alusiones a Mao eran menos frecuentes que sus glosas de Lenin o Stalin y su aproximación a Sigmund Freud y el psicoanálisis, a Heidegger y la metafísica o

a Bertrand Russell y el humanismo tenía conexiones menos orgánicas con la teoría revolucionaria.[12]

Desde esos referentes filosóficos, fuertemente enfocados en la lucha de clases, la documentación programática de la Revolución cubana entre 1953 y 1958 (el Manifiesto del Moncada de Raúl Gómez García, La historia me absolverá de Fidel Castro, los Manifiestos del 26 de Julio al Pueblo de Cuba desde México, el Programa Económico de Regino Boti y Felipe Pazos y Nuestra Razón de Mario Llerena) reflejaba estrictamente la causa de una “liberación nacional”, el término que usa el Che en su polémica con Ramos Latour. Aunque desde entonces veía dicha causa como insuficiente, por apelar a una lucha supraclasista, que podía quedar atrapada en modelos capitalistas subdesarrollados, con reforma agraria, planes de industrialización, nacionalizaciones estratégicas y campañas alfabetizadoras, no subestimaba Guevara la fuerza del nacionalismo en el tercer mundo.

Entre sus lecturas de 1956 figuraban, por ejemplo, textos de Jawaharlal Nehru, el líder del Congreso Nacional Indio, sobre el nacionalismo. Allí Nehru señalaba que el socialismo, tradicionalmente reacio a las demandas nacionalistas, había comenzado a reconsiderar su visión de los procesos nacionales por la centralidad de los mismos en la descolonización del tercer mundo a mediados del siglo xx.[13] Entonces las lecturas de Guevara eran deudoras del manualismo soviético (Vishinski, Rubinstein, Rosental, Yudin, Konstantínov…), pero aquellas notas de lectura y el contacto personal con el peronismo y el aprismo y las Revoluciones mexicana y guatemalteca, denotaban interés en las izquierdas populistas y nacionalistas revolucionarias, dentro de las que ocupaba un lugar central la reforma agraria.[14]

En su temprano manual La guerra de guerrillas (1960) o en el ensayo “Cuba, excepción histórica o vanguardia en la lucha contra el colonialismo” (1961), aparecido en la revista Verde Olivo, el Che Guevara establecía una diferencia entre la reforma agraria de la tradición revolucionaria de la primera mitad del siglo xx y la socialista emprendida en Cuba después de enero de 1959.[15] La prioridad de esa demanda imponía que el campesinado fuera la base social del Ejército revolucionario, pero tanto aquí como en Pasajes de la guerra revolucionaria (1963) y, luego, los Diarios del Congo y Bolivia, Guevara trasmitía una visión ilustrada de los campesinos como sujetos supersticiosos o místicos, con un pensamiento mágico que debía ser corregido en términos del marxismo-leninismo para ser funcional desde una perspectiva ideológica.[16]

Tanto Guevara como Castro hablaban entonces de la reforma agraria como “condición para el desarrollo industrial y el progreso social” de Cuba, lo cual suponía una interpretación modernizadora del rol del campo en el socialismo.[17] Aquel enfoque establecía una clarísima conexión con la teoría económica latinoamericana de Raúl Prébisch, Víctor Urquidi, la CEPAL y la ONU, pero también con las tesis desarrollistas de Albert Hirschman, Celso Furtado y otros economistas del medio siglo. Por la vía de la industrialización y la urbanización, y específicamente del rol del Estado en ambos procesos, las ideas de Castro y Guevara rápidamente trascendieron aquel marco y se adhirieron a la economía política soviética, como se observa en la Segunda Ley de Reforma Agraria de 1963.

Desde aquellos primeros textos de Guevara del periodo cubano se destacaban las virtudes excepcionales –“la fuerza telúrica”– de Fidel Castro como “singularidad” insular y, a la vez, garantía contra los desvíos de los ideales de la revolución por las corrientes reformistas y pequeñoburguesas.[18] Pero en su relato histórico el Che era más cuidadoso que el propio Castro al presentar el “nuevo ejército popular” de la revolución como resultado de los “triunfos en las montañas de la Sierra y el Escambray, de los llanos del Oriente y de Camagüey, de toda Cuba”.[19] El éxito de aquel nuevo ejército se debió, en buena medida, a que su bandera era la reforma agraria.[20]

En Pasajes de la guerra revolucionaria (1963), por otro lado, Guevara era especialmente respetuoso con los dirigentes del llano con los que debatió a fines de 1957, como René Ramos Latour, pero reafirmó su tesis de que conforme avanzaba el combate guerrillero y el compromiso con las causas populares, la revolución asumía su carácter socialista.[21] Allí hablaba de campesinos “curiosos y solícitos”, que les daban comida y alojamiento.[22] La guerra de guerrillas respondía a leyes técnicas y era un instrumento básico de la fase de “liberación nacional” de una revolución, gracias a su capacidad para atraer a una masa campesina deseosa de justicia. Pero la “guerra de guerrillas” no estaba contrapuesta con la “lucha de masas”.

Antes, en su ensayo “Notas para el estudio de la ideología de la Revolución cubana” (1960), también aparecido en la revista Verde Olivo, había enfocado de manera directa el tema de los referentes teóricos del liderazgo de la revolución. Allí el Che cuestionaba uno de los principales tópicos de Jean-Paul Sartre, C. Wright Mills y otros teóricos de la izquierda occidental que echaban en falta una teoría revolucionaria marxista y un partido comunista portador de la misma

como actores centrales de la revolución. Decía entonces Guevara que la tesis leninista de que sin teoría revolucionaria no había práctica revolucionaria era relativa, ya que, como se demostró en Cuba, lo decisivo era una interpretación correcta de la realidad histórica.[23]

Pero Guevara aceptaba, en resumidas cuentas, la observación de aquellos viajeros de que la dirigencia revolucionaria carecía de un “criterio coherente”. El Che adopta el plural para hablar de sí mismo y sostiene que, en su caso, ser marxista en la ciencia social y la política era equivalente a ser newtoniano en física o pasteuriano en biología. Tras repetir la galería de clásicos del marxismo, que había leído en los años cincuenta (Marx, Engels, Lenin, Stalin y Mao), sin citar a Trotski, anotaba una frase enigmática: “La Revolución cubana toma a Marx donde este dejara la ciencia para empuñar su fusil revolucionario”.[24] Y agregaba: “Las leyes del marxismo están presentes en los acontecimientos de la Revolución cubana, independientemente de que sus líderes profesen o conozcan, desde un punto de vista teórico, esas leyes”.[25]

La radicalización marxista de la Revolución cubana era, para Guevara, algo necesario, científicamente inevitable, pero dependía para su triunfo de un liderazgo decidido a hacerlo, aunque desconociera la teoría. Es interesante advertir que aquella idea del escalamiento ascendente de los conflictos sociales la leyó Guevara, desde muy joven, en la obra del anarquista francés Jacques Élisée Reclus. Amigo de Kropotkin, Reclus escribió un ensayo muy leído en las filas del anarquismo internacional titulado L’Évolution, la révolution et l’idéal anarchique (1897), que la editorial argentina Tor tradujo como Evolución y movimiento. Allí leyó el joven Guevara, en México:

¿Puede decirse que la evolución y la revolución son dos actos sucesivos de un mismo fenómeno?; la evolución precede a la revolución y esta a una nueva evolución, causa eterna de futuras revoluciones. ¿Puede realizarse un cambio social sin provocar rápidos cambios de equilibrio en la existencia? ¿La revolución no ha de suceder a la evolución necesariamente, lo mismo que el acto sucede a la voluntad de obrar? Ambas difieren tan solo por la época de su aparición. Que un obstáculo (éboulis) obstruya un río, las aguas se acumulan lentamente contenidas por este, y un lago se forma bien pronto por una lenta evolución, produciéndose una infiltración en el aral del dique, y el arrastre de una piedra determinará el cataclismo. El obstáculo será arrastrado con violencia

y el lago volverá a ser río. Esto se llama una pequeña revolución terrestre.[26]

Algunas de aquellas lecturas, como los psicoanalistas Alfred Adler y Sigmund Freud, o Bertrand Russell o Ernesto Sábato, serían fundamentales para la inmersión de Guevara en el pensamiento de la Nueva Izquierda de la Guerra Fría, en los años sesenta. Antes de su incorporación a las filas del Ejército Rebelde cubano, el Che había leído, incluso, el Marx de Harold Laski y las tesis del trotskista norteamericano James Burnham sobre el capitalismo gerencial, traducida por la editorial Claridad de Buenos Aires como La revolución de los directores en 1943. De este último, anotó Guevara dos conceptos de la mayor importancia para la trayectoria posterior del guerrillero argentino, ideología y totalitarismo:

Una ideología no es una teoría científica, sino que a menudo es anticientífica. Es una expresión de esperanzas, deseos, temores e ideales, y no hipótesis sobre acontecimientos, que frecuentemente son concebidas por quienes las consideran teorías científicas. Así, por ejemplo, la teoría de la evolución o de la relatividad o de la composición electrónica de la materia son teorías científicas; mientras que las doctrinas expuestas en los preámbulos de la Declaración de Independencia o de la Constitución de Estados Unidos, las doctrinas raciales nazis, el materialismo dialéctico marxista, las doctrinas de san Anselmo sobre el significado de la historia del mundo, son ideologías.[27]

En las “Notas para el estudio de la ideología de la Revolución cubana” (1960), Guevara suscribirá esta tesis, aunque incluyendo a Marx y el marxismo dentro del campo de las ciencias sociales. En la historia del pensamiento, Marx ocupaba un lugar tan científicamente calificado como Newton o Einstein, siempre y cuando se advirtiera que el terreno marxista no era el de las ciencias naturales y exactas. Guevara llamaba la atención sobre otro aspecto mencionado por Burnham y es que las ideologías reflejan la mentalidad de “determinados grupos o clases sociales” que adquieren cientificidad en la medida que se vuelven universales.[28]

En cuanto al concepto de totalitarismo, el Che anotaba un pasaje de Burnham

que sería central para la difusión de la teoría de los regímenes fascista, nazi y estalinista a mediados del siglo xx. Recordemos que las ideas del trotskista norteamericano fueron centrales para George Orwell en Inside the Whale and Other Essays [Dentro de la ballena y otros ensayos] y para Hannah Arendt en Los orígenes del totalitarismo.[29] Las glosas de Guevara sobre Burnham no dejan lugar a dudas sobre el sentido del término totalitarismo en la tradición trotskista y, como veremos, tienen mucho que ver con dos aspectos del pensamiento guevarista en los años sesenta, la burocracia y la tecnología:

Todas aquellas naciones –Rusia, Alemania e Italia– que más han avanzado hacia la estructura social de los directores son en la actualidad dictaduras totalitarias. Aunque en el pasado hayan menudeado las dictaduras, ninguna de ellas, al menos en una estructura compleja, revistió una forma tan compleja de totalitarismo. Otras fueron tan severas como este régimen en los limitados dominios de la vida social que abarcaron, pero lo que distingue a la totalitaria es el número de facetas sometidas al impacto dictatorial. No solo resultan afectados los actos políticos, en el sentido más estricto de la palabra, sino que casi todos los aspectos de la vida, negocios, arte, ciencia, instrucción, religión, recreo y moral, resultan no solo influenciados, sino sometidos directamente al régimen totalitario.[30]

Y agregaba la nota del Che:

Es de señalar que una dictadura de tipo totalitario no hubiera sido posible en ninguna época anterior a la actual. El totalitarismo presupone el desarrollo de la tecnología moderna, y especialmente de los transportes y comunicaciones rápidos. Sin ellos, ningún Gobierno, independientemente de sus intenciones, hubiera dispuesto de los medios físicos indispensables para coordinar tan íntimamente tantos aspectos de la vida. Sin comunicaciones ni transportes rápidos resultaba relativamente fácil para los hombres, el conservar muchas de sus actividades, e incluso toda su vida, fuera del radio de acción del Gobierno. Esto ya no es posible –o solo en escala mucho menor– dado que los Gobiernos deliberadamente utilizan hoy día las posibilidades de la técnica moderna.[31]

Hacia 1963, cuando el pensamiento de Guevara da el giro definitivo hacia el marxismo de la Nueva Izquierda, algunas de estas lecturas fueron puestas en función de una crítica de la política económica y cultural, pero también de la estrategia internacional, del bloque soviético. La polémica que Guevara entabló con los economistas prosoviéticos cubanos (Carlos Rafael Rodríguez, Alberto Mora, Marcelo Fernández Font, Miguel Cossío, Joaquín Infante Ugarte…), y en la que contó con algunos respaldos, como el del entonces ministro de Hacienda Luis Álvarez Rom o el del economista trotskista Ernest Mandel, marca su punto de mayor discordancia con el modelo de planificación soviética.[32]

En sus escritos sobre economía de aquellos años, Guevara sostuvo que el sistema del cálculo económico en la Unión Soviética y Europa del Este concedía demasiado espacio a la ley del valor, las relaciones monetario-mercantiles y los incentivos materiales. Aquella desviación del tránsito socialista había comenzado con la NEP leninista y se había profundizado durante el periodo estalinista. Una de sus consecuencias más negativas era el crecimiento de una burocracia acomodada y dogmática, que limitaba tanto la productividad basada en los estímulos morales como la creatividad cultural y la crítica intelectual, necesarias para el desarrollo del socialismo.

En dos textos de 1965, "Algunas reflexiones sobre la transición socialista" y "El socialismo y el hombre en Cuba", Guevara dirigía críticas precisas al proceso de burocratización del socialismo real en la Unión Soviética y Europa del Este. En el primero, una extensa carta privada a Fidel Castro, escrita antes de su partida al Congo, decía: "El hecho real es que todo el andamiaje jurídico económico de la sociedad soviética actual parte de la NEP, que mantuvo las viejas relaciones y las viejas categorías del capitalismo: mercancía, ganancia, intereses de los bancos e interés material directo de los trabajadores".[33] Si la economía del socialismo real era, según Guevara, un "capitalismo premonopolista", la cultura regida por el dogma estético del "realismo socialista" reproducía los cánones imitativos e idealistas del arte burgués.

En "El socialismo y el hombre en Cuba", el guerrillero argentino presentaba la revolución como una marcha de individuos y masas tras un liderazgo de vanguardia nucleado en torno a Fidel Castro y el nuevo Partido Comunista. Pero el propio Guevara reconocía que la institucionalización de aquel proceso revolucionario había sido lenta y errática, especialmente por el enquistamiento

de una burocracia y una intelectualidad “asalariada del pensamiento oficial”. La visión crítica de Guevara sobre ese proceso, que no entendía tanto como una “revolución”, sino como una “transición socialista”, se plasmaba en su cuestionamiento abierto, a la altura de 1965, del marxismo dogmático y las ciencias sociales soviéticas que se difundían, hegemónicamente, dentro de la isla.[34]

Los biógrafos coinciden en que aquel proyecto socialista independiente se perfila de manera definitiva en la obra de Guevara en el momento en que el marxista argentino decide extender la lucha revolucionaria al tercer mundo.[35] Tras dejar bien expuesta su estrategia de política económica para la isla en el debate con los economistas cubanos Ernest Mandel y Charles Bettelheim, Guevara inicia una gira diplomática que arranca en la Asamblea General de las Naciones Unidas, en Nueva York, en diciembre de 1964, y culmina en Argel en febrero de 1965, donde pronuncia un discurso fuertemente antisoviético en el II Seminario de Solidaridad Afroasiática. El periplo afroasiático de Guevara (Argelia, Malí, Congo Brazzaville, Guinea, Egipto, China…) tenía como objetivo central la conexión entre los movimientos revolucionarios del tercer mundo, que cristalizaron en la OSPAAAL y la I Conferencia Tricontinental en 1966, pero aquel proyecto, que él mismo encabezaría en guerrillas concretas, como la del Congo o la de Bolivia, no era ajeno a la búsqueda de un socialismo diferente al soviético.

Tanto en el discurso de Argel, en febrero de 1965, como en la entrevista al periódico egipcio El-Taliah, Guevara interrelacionó la crítica a la falta de respaldo del bloque soviético a los movimientos de liberación nacional de Asia, África y América Latina con la crítica al modelo económico adoptado por el socialismo real.[36] Su experiencia práctica en las guerrillas del Congo y Bolivia, así como su contacto con diversas teorías del socialismo como las del maoísmo de Bettelheim, el trotskismo de Mandel, el marxismo estructuralista de Louis Althusser, de quien glosó Pour Marx [Para Marx] (1963) y el ensayo “Contradicción y sobredeterminación”, incluido en la versión en castellano, La revolución teórica de Marx (1964), además del pensamiento descolonizador de Frantz Fanon, crearon en Guevara un concepto de revolución que rebasaba el sentido específico que el término adoptaba en el discurso de Fidel Castro y otros dirigentes de la isla.[37]

En su “Mensaje a los pueblos del mundo” (1966), mejor conocido como “Mensaje a la Tricontinental” o “Crear dos, tres, muchos Vietnam”, el Che Guevara proponía un mapa de las nuevas guerrillas marxistas de América Latina.[38] El texto, que había sido escrito en noviembre de 1966, antes de la partida a Bolivia, y publicado en la revista Tricontinental en abril de 1967, insertaba aquellas guerrillas en un movimiento revolucionario más amplio, que tenía como escenario el tercer mundo. En los tres continentes se producían luchas armadas contra el colonialismo europeo y los imperialismos japonés y norteamericano, que se proponían abandonar el subdesarrollo y la dependencia por medio de transiciones socialistas.

Mencionaba Guevara las guerras de Corea y Vietnam y la resistencia de los comunistas de ambos países con apoyo de China. También se refería a movimientos de liberación nacional en Taiwán y Tailandia, Laos y Camboya, Nigeria y el Congo, Mozambique y Angola, Sudáfrica y Rodesia, además de las revoluciones norafricanas y de Oriente Medio que avanzaban desde los años cincuenta. En esa ola revolucionaria tercermundista incluía Guevara cuatro guerrillas latinoamericanas: las de Turcios Lima, César Montes y Yon Sosa en Guatemala; Camilo Torres, Fabio Vázquez y Manuel Marulanda (“Tirofijo”) en Colombia; Fabricio Ojeda, Douglas Bravo y Américo Martín en Venezuela, y Guillermo Lobatón y Luis de la Puente Uceda en Perú. Se refería también, sin más detalle, a una nueva guerrilla boliviana que no era otra que el ELN que él mismo encabezaría desde noviembre de 1966, en Ñancahuazú.

Todas aquellas guerrillas y una previa, la de Jorge Ricardo Masetti en la selva de Orán, Salta, en el noroeste de Argentina, muy cerca de la frontera con Bolivia, fueron diseñadas por el equipo del comandante Manuel Piñeiro Losada (“Barbarroja”), en coordinación con el Che Guevara. Masetti era un periodista argentino involucrado en el proceso cubano desde la etapa insurreccional, que había renunciado a la dirección de Prensa Latina, la primera agencia de prensa revolucionaria, por diferencias con la máxima dirigencia de la isla en torno a la cobertura de la invasión de playa Girón.[39] Masetti y los peronistas John William Cooke y Alicia Eguren eran contactos fundamentales del Che Guevara para la articulación de la red guerrillera marxista suramericana a mediados de los años sesenta.

Muchos de aquellos líderes, y otros, como los guatemaltecos Rolando Ramírez, Pablo Monsanto y Julio Cáceres; los peruanos Héctor Béjar y Javier Heraud; los colombianos Franco y La Rota, así como los dirigentes comunistas Gilberto Vieira de Colombia, Rodney Arismendi de Uruguay y Salvador Allende de Chile, se reunieron con el Che Guevara en algún momento en La Habana a principios de los sesenta.[40] Algunos de ellos participaron en la Conferencia de Partidos Comunistas de América Latina, celebrada en La Habana en 1964, donde Guevara defendió la lucha armada frente a las posiciones electoralistas y parlamentarias de buena parte de la dirigencia prosoviética latinoamericana.

Todas aquellas guerrillas, como reconocería el comandante Piñeiro, surgieron de una crítica a los movimientos armados previos en América Latina y con mayor apego a la experiencia cubana. Los ELN y los MIR, como antes el Ejército Guerrillero del Pueblo de Masetti, aparecían, además, permeados del marxismo de la Nueva Izquierda, en desafío directo e implícito a tesis bien afincadas de la ortodoxia soviética como la del liderazgo del Partido Comunista como organización de vanguardia del proceso revolucionario o los prejuicios frente a la población campesina e indígena como actores del cambio. La forma más depurada de aquella reconceptualización se imprimió en una serie de ensayos del marxista francés Régis Debray, discípulo de Louis Althusser. El más célebre de aquellos textos fue ¿Revolución en la Revolución?, pero no fue el único.

En un texto anterior, “15 días en las guerrillas venezolanas”, Debray reconstruía el paso a la lucha armada de comunistas venezolanos como Teodoro Petkoff y Pompeyo Márquez y sugería que esa radicalización producía una automática reorganización de la lucha de la izquierda en la región.[41] Luego, en otro texto de título maoísta, “El castrismo: la larga marcha de América Latina”, que apareció en Les Temps Modernes, la revista de Jean-Paul Sartre, en 1965, ya se adelantaban las tesis centrales de la teoría del foco guerrillero. Sostenía Debray que Cuba había descontinuado la tradición del golpe de Estado en la izquierda latinoamericana, a la que habían recurrido el varguismo, el peronismo y otros movimientos populistas.[42]

Dentro de aquella larga duración del “putschismo” –término caro al comunismo estalinista–, Debray incluía a buena parte de la izquierda democrática latinoamericana: Rómulo Betancourt y la AC, el APRA o los militares nacionalistas brasileños.[43] Pero la crítica de Debray también alcanzaba a la izquierda populista o socialista que, antes que al golpe de Estado, apostaba a la “lucha de masas”, por ejemplo, el MNR boliviano o los comunistas argentinos y

chilenos. Tanto esas estrategias como las electoralistas del comunismo tradicional estaban agotadas ante la emergencia de las nuevas guerrillas marxistas, inspiradas en el caso cubano.[44]

Recordaba Debray que antes, al mismo tiempo o un poco después que la guerrilla cubana, surgieron otras, en América Latina, que anunciaban la crisis de los modelos de la izquierda previa: los Uturuncos argentinos, inspirados por el líder peronista John William Cooke, el Movimiento 14 de Mayo en Paraguay contra la dictadura de Alfredo Stroessner, el desembarco de Enrique Jiménez Moya en Santo Domingo, el Movimiento Obrero Estudiantil y Campesino en el Cauca colombiano, la Unión Revolucionaria ecuatoriana, los peruanos de Puerto Maldonado, Francisco Juliao y las Ligas Campesinas brasileñas o la guerrilla de Hugo Blanco en Perú.[45] Todas aquellas guerrillas, incluida la de Masetti en Salta, exterminada en 1964 antes de entrar en combate, habían fracasado para 1965, según Debray, por problemas teóricos y prácticos que resolvería el proyecto que llamaba “castrista”.[46]

Ese “leninismo en la práctica”, a la altura de 1965, conformaría en ¿Revolución en la Revolución? la teoría del foco guevarista. El título, ahora más trotskista que maoísta, aludía a la revolución que el modelo guerrillero operaba dentro de la propia izquierda revolucionaria latinoamericana. Todos los paradigmas revolucionarios previos estaban siendo revolucionados por las nuevas guerrillas marxistas. Debray, y por su vía Guevara, cuestionaba a quienes en la izquierda latinoamericana confundían las guerrillas con una insurrección de tipo leninista a trotskista, en la que se toma súbitamente el poder, o con el ejército campesino maoísta, que controla demográficamente a su rival. Cuba, según Debray, demostraba que, en América Latina, la revolución adoptaba la forma del foco guerrillero, un método de lucha distinto al de los partidos comunistas o al de los movimientos populistas.[47]

Con la experiencia boliviana a la mano, Debray criticaba tanto la subordinación de la guerrilla al partido, tal y como Guevara le diría directamente al líder comunista Mario Monje, como las autodefensas que habían intentado Marulanda en Marquetalia o Hugo Blanco en Cusco.[48] Pero el marxista francés también tomaba distancia del trotskismo, que ganaba adeptos en los movimientos armados latinoamericanos y que consideraba una metafísica saturada de buenos deseos. Ni el leninismo ni el trotskismo, ni el estalinismo ni el maoísmo, ofrecían la clave de una lucha armada exitosa en América Latina. El mensaje de Debray era que solo el Che Guevara, con la experiencia adquirida en Cuba,

portaba una fórmula con posibilidades de triunfo, adoptable por todas las izquierdas de la región.

Daba una enorme importancia el marxista francés a la propaganda nacional e internacional en el movimiento guerrillero. El propio Debray, que llevaría un ejemplar del folleto ¿Revolución en la Revolución? a Guevara en Bolivia, en marzo de 1967, fue encomendado por el guerrillero argentino para que organizara una campaña de solidaridad mundial con el apoyo de Jean-Paul Sartre y Bertrand Russell. Según el Diario de Bolivia, al cruzar un arroyo la guerrilla perdió unas mochilas en las que había un ejemplar del folleto de Debray, probablemente el editado por Casa de las Américas, anotado por el propio Guevara, junto con un libro de Trotski: Historia de la Revolución rusa o La revolución permanente, que eran los dos títulos que se encontraron en la famosa "agenda alemana" o guía de lecturas del Che.

Cuando el ensayo de Debray se publicó en la revista chilena Punto Final, en marzo de 1967, en una de las tantas reproducciones de la versión original aparecida en Casa de las Américas, el senador socialista Salvador Allende, tres veces candidato a las elecciones presidenciales y tres veces derrotado, se encontraba de gira por América Latina en una campaña contra la Alianza para el Progreso (APP). A su paso por Montevideo, Uruguay, Allende pronunció un discurso en la Universidad Nacional, en que denunció la segunda reunión de Punta del Este como una maniobra del imperialismo para debilitar la causa del socialismo en América Latina. En esa misma universidad, seis años antes, habían coincidido el Che Guevara y Salvador Allende, en una denuncia similar contra la APP en la primera reunión de Punta del Este.

Antes se habían visto Guevara y Allende, en La Habana, poco tiempo después del triunfo de la Revolución cubana, cuando el argentino regaló al chileno un ejemplar de la La guerra de guerrillas con esta dedicatoria: "para salvador allende, que por otros caminos trata de obtener lo mismo".[49] Allende regresó a La Habana en enero 1966, a la Conferencia Tricontinental, pero entonces Guevara se encontraba en Dar es-Salam, Tanzania, donde en medio de una inocultable desolación ponía punto final a su gran libro Pasajes de la guerra revolucionaria (Congo).[50] En La Habana de la OSPAAAL, Allende fue testigo de las tensiones que se acumulaban entre el proyecto guevarista y los partidos comunistas latinoamericanos, que llegarían a la ruptura explícita no solo con Monje en Bolivia, sino con Victorio Codovilla en Argentina.[51]

Al producirse la ejecución del Che Guevara en Bolivia, Allende era presidente del Senado de Chile. Algunos sobrevivientes de la guerrilla boliviana, Pombo, Benigno, Urbano, lograron cruzar la frontera y fueron recibidos por Allende. El senador estuvo con ellos en Iquique y luego los acompañó a la isla de Pascua y a Tahití, desde donde volaron a Europa para luego regresar a Cuba. De vuelta en Santiago, Allende se enfrentó a una campaña de la opinión pública de derecha en su contra por solidarizarse con los guerrilleros guevaristas.[52] En respuesta a sus detractores, el senador reafirmó su fe en la democracia y la vía electoral como ruta del cambio: a diferencia de Brasil, donde una dictadura de derecha había derrocado al legítimo presidente João Goulart, "Chile era uno de los países de América en el cual las luchas cívicas tenían un contenido todavía".[53]

Quien esto afirmaba era un marxista-leninista que en la reunión de la OSPAAAL de La Habana, un año antes, había propuesto la creación de la OLAS, para coordinar las acciones revolucionarias continentales, aunque sin establecer fórmulas y recetas únicas para todos. Que había viajado a la Unión Soviética, a Corea del Norte, a Vietnam y que no ocultaba su admiración por Fidel Castro. Allende era un socialista que había circulado por las redes de la Nueva Izquierda, pero que persistía en transitar la vía democrática para llegar al poder en Chile. Su conversación con Debray era, de hecho, la escenificación de un diferendo que se sumaba a las múltiples críticas que la teoría del foco había suscitado en la izquierda marxista latinoamericana: desde la de Vânia Bambirra –con el pseudónimo de Cléa Silva en Monthly Review– hasta la de Fernando Henrique Cardoso en New Left Review.[54]

La explicación que él mismo daba a esa apuesta recurría al pasado y al presente de Chile. El triunfo electoral de la izquierda chilena era posible porque había condiciones de institucionalidad democrática para ello, pero también porque desde los años veinte y treinta, una sólida tradición comunista y socialista había hecho política electoral y parlamentaria accediendo al poder legislativo de la nación suramericana. Allende había sido fundador del Partido Socialista de Chile, creado después de la breve experiencia de República socialista encabezada por el comodoro Marmaduke Grove en 1932. Fue, por tanto, uno más de los protagonistas de aquella larga trayectoria democrática de la izquierda chilena, iniciada por Luis Emilio Recabarren y el Partido Comunista desde los años veinte y que alcanzó su máxima expresión con el Frente Popular de Pedro Aguirre Cerda, entre 1936 y 1941, y luego con el Gobierno de coalición de la AD de Gabriel González Videla entre 1946 y 1952.

Como señala el historiador Marcelo Casals, Allende era consciente de aquel “mito del excepcionalismo democrático chileno” y lo explotada en su justificación de la ruta electoral.[55] Recordemos que defendía la llamada “vía chilena” en medio de la actividad insurreccional de organizaciones como el MIR, encabezado por los hermanos Miguel y Marco Antonio Enríquez y Marcello Ferrada de Noli, una guerrilla urbana marxista respaldada por la Dirección General de Liberación Nacional del Ministerio del Interior de Cuba, encabezada por el comandante Manuel Piñeiro. La opción allendista debía afirmarse, paralelamente, frente a dos flancos: como demócrata frente a la derecha anticomunista y como revolucionaria frente a la izquierda insurreccional.

Se trataba de una apuesta que resistió la enorme presión a favor de la lucha armada en la izquierda marxista latinoamericana durante la primera mitad de los años sesenta. Los principales dirigentes socialistas chilenos (Clodomiro Almeyda, Carlos Altamirano, Rolando Alarcón, Albino Barra…) estaban convencidos, hacia 1965, de que el dilema entre la vía electoral y la vía insurreccional era “falso”.[56] Así lo confirma la documentación de los Congresos XXI y XXII del Partido Socialista en Linares y Chillán, en 1965 y 1967. Mientras insistían en practicar un “parlamentarismo popular revolucionario”, los socialistas chilenos no renunciaban a las redes de la OLAS y otras organizaciones de la izquierda latinoamericana donde predominaban los partidarios de la teoría del foco guerrillero, que sobre todo tras la ejecución del Che en Bolivia recobraron mucha fuerza en la región.

El método que seguirían los socialistas chilenos fue el de la alianza multipartidista de UP, una organización donde se reunirían, bajo un programa mínimo, los dos partidos marxistas, el comunista y el socialista, dos de centroizquierda, el radical y el socialdemócrata, y dos organizaciones de reciente creación, el Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU), un desprendimiento de izquierda de la Democracia Cristiana y la Acción Popular Independiente de Rafael Tarud Siwady. UP contaba, además, con el apoyo de la Central Única de Trabajadores de Chile. El gran reto de Allende, desde un punto de vista discursivo, fue defender el carácter revolucionario de su programa a pesar de su moderación y de su respeto por las normas democráticas. Un reto que encara desde sus primeras aluciones en septiembre de 1970. En los balcones de la Federación de Estudiantes de Chile, en la misma madrugada del 5 de septiembre de 1970, decía Allende:

Hemos triunfado para derrotar definitivamente la explotación imperialista, para terminar con los monopolios, para hacer una seria y profunda reforma agraria, para controlar el comercio de importación y exportación, para nacionalizar, en fin, el crédito, pilares todos que harán factible el progreso de Chile, creando el capital social que impulsará nuestro desarrollo.[57]

Y agregaba:

Juntos, con el esfuerzo de ustedes, vamos a realizar los cambios que Chile reclama y necesita. Vamos a hacer un Gobierno revolucionario. La revolución no implica destruir, sino construir; no implica arrasar, sino edificar; y el pueblo de Chile está preparado para esta gran tarea en esta hora trascendente de nuestra vida.[58]

En todas las versiones que existen de aquel discurso, la palabra revolución aparece con minúscula, pero no sabemos cómo la pronunciaba el líder chileno. En diciembre de 1970, ya el programa de nacionalizaciones era mucho más preciso: el cobre, el hierro y el salitre de las minas de Chuquicamata, El Salvador y El Teniente, con apego a las normativas de la ONU sobre la expropiación de bienes nacionales por causa de utilidad pública y bajo un programa de indemnización.[59] Durante todo el año 1971, Allende reiterará el avance del socialismo a través del aumento del control del Estado sobre los recursos económicos. En un discurso de noviembre de aquel año, en el Estadio Nacional de Santiago, dirá que el cobre, el carbón, el hierro, el salitre y el acero pertenecían ya al pueblo chileno y que su Gobierno había expropiado dos millones y medio de hectáreas a través de la reforma agraria y controlaba cerca del noventa por ciento de la banca.[60] A pesar de que durante todo el primer año, Allende había sido sumamente cuidadoso con las instituciones de la democracia representativa, en aquel discurso su conceptualización del régimen democrático se inclinaba a favor de la extensión de derechos sociales:

Nuestra preocupación mayor ha sido fortalecer la democracia y ampliar las libertades mediante la redistribución del ingreso, la liberación económica. Este Gobierno quiere una auténtica democracia y una libertad concreta para todos los chilenos. La democracia y la libertad son incompatibles con la desocupación, con la falta de vivienda, con la incultura, con el analfabetismo, con la enfermedad ¿Cómo se afianza la democracia? Dando más trabajo. Redistribuyendo mejor. Levantando más viviendas. Dando más educación, cultura y salud al pueblo.[61]

Pero en aquel mismo discurso, Allende no dejaba de defender una idea liberal o “burguesa” de la democracia al insistir en lo importante que era para su Gobierno respetar las libertades públicas, el pluripartidismo y la división de poderes:

Con qué satisfacción puedo decir que en este país hay una auténtica democracia. Aquí no hay un solo preso político, pese a que hay algunos que abusan de la libertad de expresión y merecerían estar en la cárcel. No hay ningún político preso, no hay ningún estudiante detenido. Aquí se respeta la autonomía universitaria, no hay una sola revista clausurada, han nacido después del 4 de septiembre de 1970 dos o tres diarios y cinco o seis revistas. Algunas de ellas venenosas, como nunca las viera en Chile, pero allí están, todos los días algunos, periódicamente otros, entregando insidias contra el Gobierno del pueblo, a veinte metros de La Moneda.[62]

Esa coexistencia de dos conceptos de democracia en un mismo proyecto socialista generaba todo tipo de fricciones con las derecha anticomunista y la izquierda procubana. A los primeros Allende respondía con la evidencia del pluralismo político de su régimen. A los segundos con el carácter “revolucionario” y “marxista” de la vía chilena. Había, de hecho, una suerte de rivalidad amistosa con los cubanos en los discursos de Allende, como cuando aseguraba que en Cuba no se habían resuelto los problemas económicos fundamentales o cuando decía que en un año Chile había avanzado más que la isla en una década.[63]

Las tensiones también se manifestaban en el plano internacional. La política exterior de Allende proponía un realismo diplomático más acentuado que el cubano: buenas relaciones con la Unión Soviética, Europa del Este, China, VietNam, el tercer mundo y, por supuesto, Cuba, pero permanencia en la OEA, vínculos con Europa y Estados Unidos y colaboración estrecha con la CEPAL, la ONU y la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo.[64] En dos discursos de diciembre de 1972, uno en la Universidad de Guadalajara en México y otro en la Asamblea General de Naciones Unidas, en Nueva York, Allende reiteró las líneas centrales de su proyecto socialista: control estatal de recursos básicos, reforma agraria, industrialización, autonomía universitaria y pluralismo político. Citó a Lázaro Cárdenas como antecedente y defendió alianzas con diversas modalidades de la izquierda regional como el Gobierno de Luis Echeverría en México, el de Juan Velasco Alvarado en Perú y el de Fidel Castro en Cuba.[65] En la ONU, en diciembre de 1972, Allende celebraba el “fin de la Guerra Fría” que estaba produciendo la détente o “coexistencia pacífica” impulsada por Moscú:

Manifestamos complacencia por la superación de la Guerra Fría y por el desarrollo de los acontecimientos alentadores: las negociaciones entre la Unión Soviética y Estados Unidos, tanto respecto al comercio como al desarme; la concertación de tratados entre la República Federal Alemana, la Unión Soviética y Polonia; la inminencia de la Conferencia de Seguridad Europea; las negociaciones entre los Estados alemanes y su ingreso prácticamente asegurado a las Naciones Unidas; las negociaciones entre los Gobiernos de la República Popular Democrática de Corea y de la República Coreana, para nombrar los más promisorios. Es innegable que en el área internacional hay treguas, acuerdos, disminuciones de una situación explosiva.[66]

La izquierda radical chilena y latinoamericana se inquietaba con declaraciones como esta, así como con la reiteración del compromiso con las “libertades políticas”, el “no saltar al vacío” o el respeto al viejo orden constitucional.[67] La larga visita de Fidel Castro entre noviembre y diciembre de 1971 había contenido, en parte, la ansiedad del MIR y otras organizaciones de izquierda muy ligadas a Cuba, pero para el año siguiente, conforme se acentuaba el perfil golpista de la derecha, el malestar de las organizaciones procubanas con Allende

era evidente.[68] Tal vez por ello en Guadalajara y, sobre todo, en su Conversación (1971) con Régis Debray, Allende insistió tanto en hablar de su relación con el Che Guevara.

Todo el diálogo con Debray, recién liberado de una cárcel boliviana y tal vez el teórico más visible del foco guerrillero en América Latina, fue un forcejeo en torno a la disputa entre la vía cubana y la chilena. El marxista francés cuestionaba el uso del término de revolución cuando en Chile, a diferencia de Cuba, no se había estatalizado toda la propiedad, existían partidos de oposición y había una sociedad civil y una esfera pública autónomas: en pocas palabras, "no se había destruido el Estado burgués".[69] Allende, sin embargo, se defendía argumentando que otro tipo de revolución socialista era posible y que, gradualmente, por medio de sucesivas reformas constitucionales, podía llegarse al rebasamiento del sistema capitalista.[70]

Ruy Mauro Marini, sociólogo brasilero exiliado en Chile, que formó parte de la cúpula del MIR y dirigió la revista Marxismo y Revolución, también advirtió las ambigüedades del uso de nociones revolucionarias para catalogar el proceso chileno. En su ensayo "Dos estrategias en el proceso chileno" (1974), aparecido en la revista mexicana Cuadernos Políticos, a cuyo consejo editorial se sumaría en su nuevo exilio mexicano, Marini reproducía varios párrafos del discurso de Fidel Castro en el Estadio Nacional de Chile, en diciembre de 1971, y en la misma línea del dirigente cubano sostenía que el choque entre reforma y revolución no solo se vivía a nivel social, sino que se desplazaba al interior de la propia izquierda chilena. Para Marini esa contradicción tomaba forma en las estrategias divergentes del Partido Comunista y el MIR, ya que mientras el primero, alineado con Moscú, buscaba alianzas con la Democracia Cristiana y las capas medias, el segundo, más en sintonía con La Habana, apostaba por la vía armada y el respaldo popular.[71]

En otros momentos de la charla con Debray, las alusiones críticas de Allende a Cuba se volvían más transparentes. Decía cosas como estas: "el proceso chileno no es paternalista ni carismático…, yo no soy un mesías o un caudillo", o "en Chile hay un nivel político, un capital político en el pueblo, que Cuba nunca tuvo", o "hablar en estos instantes de un partido único de la revolución es una utopía", o "estoy en desacuerdo con muchos aspectos de la reforma urbana (cubana), porque creo que no entregan la solución, y eso se lo he dicho a Fidel". O defendía la separación del Gobierno de UP de la OLAS, promovida por La Habana, porque algunos miembros de la coalición gobernante chilena, como el

Partido Radical o el MAPU, no formaban parte de esa red de la izquierda latinoamericana.[72] La conclusión de aquel debate, en términos de Allende, era que no había uno sido varios conceptos de revolución en la América Latina de los años sesenta y setenta:

La lección es que cada pueblo tiene su propia realidad y frente a esa realidad hay actuar. No hay recetas. El caso nuestro, por ejemplo, abre perspectivas, abre caminos. Hemos llegado por los cauces electorales. Aparentemente se nos puede decir que somos reformistas, pero hemos tomado medidas que implican que queremos hacer la revolución, vale decir, transformar nuestra sociedad, vale decir, construir el socialismo.[73]

La argumentación de Allende era una apasionada defensa del socialismo por vías democráticas. Tras su derrocamiento en 1973, buena parte de la izquierda latinoamericana concluyó que la vía chilena estaba condenada al fracaso. Paradójicamente, muy pocos años después, a fines de los setenta o principios de los ochenta, como ha observado Jesús Manuel Martínez, la ruta del socialismo democrático comenzó a ser vindicada en Europa y América Latina, lo mismo por socialdemócratas como Felipe González y François Mitterrand, que por marxistas latinoamericanos como los argentinos José Carlos Portantiero y José Aricó o los chilenos Carlos Altamirano y Clodomiro Almeyda.[74]

Una lectura muy extendida del golpe pinochetista de septiembre de 1973, en la izquierda latinoamericana de fines del siglo xx, reitera el tópico de la derrota. Pero vista desde una perspectiva de larga duración, la catástrofe chilena fue portadora de un referente perdurable en el devenir de la izquierda latinoamericana. Tras la caída del muro de Berlín, en 1989, la corriente mayoritaria del progresismo latinoamericano dio la razón a Allende e intentó encauzar sus ideas por medio de normas y reglas, instituciones y prácticas propias de la tradición democrática occidental.

En su discurso en homenaje a Allende, el 28 de septiembre de 1973, en la plaza de la Revolución de La Habana, Fidel Castro sostuvo que el proyecto de UP no “significaba el triunfo de una revolución”. Su hija Beatriz Allende, exiliada en La Habana, recientemente biografiada por Tanya Harmer, no pensaba lo

mismo.[75] Aunque ella y tantos otros jóvenes, como Miguel Enríquez y los militantes del MIR, pensaran que luego del golpe de Pinochet y la CIA no había otra ruta que la lucha armada, la memoria del fenómeno allendista fue leal a la idea de que una revolución pacífica y democrática en América Latina era posible.

1 Carnovale, 2011, pp. 92-120; Torres Gutiérrez, 2012, pp. 19-28; Palieraki, 2014, pp. 20-37; Sandoval Mercado, 2016, pp. 19-24; Marchesi, 2019, pp. 42-70 y 105-130.

2 Ibíd., pp. 183-203.

3 Pipitone, 2015, pp. 302-396.

4 Lee Anderson, 2013, p. 594.

5 Ibíd.

6 Ibíd., p. 595.

7 Rojas, 2015, pp. 72-73.

8 Ibíd.

9 Ibíd.

10 Ibíd.

11 Guevara, 2012, pp. 122-124.

12 Ibíd.

13 Guevara, 2012, pp. 95 y 96.

14 Ibíd., pp. 122-124.

15 Guevara, 1985, pp. 67, 162 y 183.

16 Ibíd., pp. 11-16.

17 Castro, 1983, vol. I, pp. 245-255.

18 Guevara, 1985 p. 196; Guevara, 1967a, p. 30.

19 Ibíd.

20 Ibíd., p. 182.

21 Guevara, 1970, vol. I, pp. 240, 359 y 393.

22 Ibíd., p. 206.

23 Guevara, 1967b, p. 3; Guevara, 1977, pp. 121-125.

24 Ibíd., p. 6

25 Ibíd.

26 Guevara, 2012, p. 109.

27 Ibíd., p. 66.

28 Ibíd., p. 66.

29 Orwell, 1957, pp. 48 y 163-170.

30 Guevara, 2012, p. 117.

31 Ibíd.

32 Guevara, 2006c.

33 Guevara, 2006b, p. 11.

34 Guevara, 2012, pp. 23-25.

35 Lee Anderson, 2006, pp. 580-586; Castañeda, 2015, pp. 457-463; Kalfon, 1997, pp. 427-437; Taibo II, 2014, pp. 564-576.

36 Guevara, 2006b, pp. 421-431.

37 Guevara, 2012, pp. 306-313.

38 Disponible en https://www.marxists.org/espanol/guevara/04_67.htm [consultado el 22/06/21].

39 Vaca Narvaja, 2017, pp. 190-201.

40 Piñeiro, 1999, pp. 25 y 26.

41 Debray, 1968, pp. 22 y 23.

42 Ibíd., p. 55.

43 Ibíd., p. 58.

44 Ibíd., pp. 59-61.

45 Ibíd., pp. 64-67.

46 Ibíd., pp. 132-136.

47 Ibíd., pp. 239-269.

48 Guevara, 2019a, pp. 45 y 46.

49 Debray, 1971, p. 71.

50 Guevara, 2009, pp. 255-257.

51 Guevara, 2019a, p. 46.

52 Debray, 1971, p. 72.

53 Ibíd., p. 138.

54 Silva, 1968, pp. 18-35; Henrique Cardoso, 1972, pp. 93-95. Sobre la crítica de Bambirra, véase Briceño Ramírez, 2016.

55 Casals, 2017, pp. 348 y 349. Véase también Correa et al., 2001, pp. 261-265.

56 Salazar, 2010, p. 210.

57 Allende, 2003, p. 7.

58 Ibíd., p. 9.

59 Ibíd., pp. 15, 17 y 22.

60 Allende, 2013, p. 12.

61 Ibíd., p. 14.

62 Ibíd., p. 18.

63 Ibíd., p. 21.

64 Ibíd., p. 22.

65 Ibíd., pp. 33, 36-37 y 47-52.

66 Ibíd., p. 63.

67 Modak (coord.), 2008, pp. 75 y 85-91.

68 González, 2017, pp. 139-141; Valenzuela 1978, pp. 210-218.

69 Debray, 1971, p. 77.

70 Ibíd., pp. 78-80.

71 Marini, 1974, pp. 18-38.

72 Debray, 1971, pp. 91, 92, 102 y 122.

73 Ibíd., p. 124.

74 Martínez, 2013, pp. 344-346.

75 Harmer, 2020, pp. 236-261.

Nicaragua y el ocaso de las revoluciones latinoamericanas

Los años ochenta latinoamericanos producen una imagen de fractura regional que la historiografía apenas comienza a analizar en detalle. Mientras en Suramérica avanzaban las transiciones a la democracia desde diversos regímenes autoritarios, en Centroamérica comenzaba la institucionalización de la última revolución armada triunfante del siglo xx , la Sandinista de Nicaragua. Estrechamente ligadas a aquel proceso, se intensificaban la contrainsurgencia y la guerra civil, tanto en Nicaragua como en El Salvador y Guatemala, como consecuencia del respaldo de Estados Unidos a las derechas locales y la alianza con los Gobiernos de Costa Rica y Honduras. La Guerra Fría parecía llegar a su fin en el Cono Sur, cuando en Centroamérica y el Caribe alcanzaba altos niveles de confrontación.

En el centro de aquella paradoja se ubicaba la Revolución nicaragüense, que había triunfado en julio de 1979, cuando el FSLN entra en Managua tras la renuncia y fuga del dictador Anastasio Somoza Debayle.[1] El FSLN era una guerrilla surgida en la época de expansión de los focos marxistas de los sesenta, pero que para fines de los setenta se había transformado considerablemente. Junto a corrientes maoístas o marxista-leninistas prosoviéticas y, sobre todo, procubanas, había otras autodenominadas “terceristas”, que apostaban a un nacionalismo revolucionario o a un socialismo centroamericano por cauces democráticos.

Al momento del triunfo, el sandinismo se conducía como una “organización político-militar” que daba prioridad a sus vínculos con sectores de la sociedad civil como la Iglesia católica, el empresariado y grupos de opinión de la esfera pública, como el que se nucleaba en torno al diario La Prensa, dirigido por el periodista Pedro Joaquín Chamorro, asesinado por la dictadura en 1978.[2] Esa orientación de fuerza guerrillera abierta a poderosos nexos civiles, económicos y políticos explica la creación de la Junta de Gobierno de Reconstrucción Nacional, en junio de 1979, en cuanto organismo que encabezaría el proceso institucionalización de la revolución.

Aquella junta, integrada por el intelectual Sergio Ramírez, el empresario Alfonso Robelo, la viuda de Chamorro, Violeta Barrios y dos comandantes del FSLN,

Daniel Ortega y Moisés Hassán Morales, reflejaba la composición social multiclasista y el pluralismo político interno del movimiento antisomocista. Como observarían muy pronto algunos académicos, como Carlos M. Vilas y Richard Harris, elementos identitarios del programa sandinista como la “economía mixta”, el pluripartidismo o el peso la “teología de la liberación” en el discurso ideológico eran premisas desde el propio triunfo revolucionario.[3]

Sin embargo, no había dudas de que aquella era una revolución en el sentido más profundamente latinoamericano del término, que se remonta al México de la segunda década del siglo xx. El triunfo sandinista de 1979 no se debió a un golpe de Estado como el de Juan Velasco Alvarado en Perú en 1968 o como el de Omar Torrijos en la cercana Panamá en el mismo año –cuyo régimen, con más de un elemento populista, similar al del proceso peruano, también se autodenominó “revolución”–, sino a un levantamiento popular armado. La forma de la Revolución Sandinista se parecía a la cubana, pero el fondo programático tenía mayores conexiones con el socialismo chileno, aunque los propios sandinistas no lo reconociesen.

Lo mismo que en Cuba o en Chile, aquel programa originario de la Revolución Sandinista debió enfrentarse a la presión del radicalismo interno y externo. Ciertas condiciones históricas de la sociedad y la economía nicaragüense impedían, no obstante, dicha radicalización. La Revolución Sandinista, además de un respaldo de múltiples sectores de la sociedad nicaragüense, llegó al poder con la simpatía de buena parte de la comunidad internacional, incluyendo al Gobierno de Jimmy Carter en Estados Unidos. Rápidamente, con el tránsito de la presidencia de Carter a Ronald Reagan, Nicaragua acabó colocada en el último tramo de la pugna bipolar de la Guerra Fría, aunque la mayor parte de la comunidad internacional, especialmente, Europa y América, no acompañó a Reagan en el giro agresivo que dio a la política de Washington hacia Centroamérica.

¿cuatro sujetos o más?

Sergio Ramírez ha contado con maestría la bifurcación de posturas dentro del FSLN antes de la caída de Somoza. Ramírez, miembro del civil y decisivo

“Grupo de los Doce” (los empresarios, banqueros, abogados y eclesiásticos Felipe Mántica, Joaquín Cuadra Chamorro, Emilio Baltodano, Ricardo Coronel, Carlos Tünnermann, Arturo Cruz, Casimiro Sotelo, Carlos Gutiérrez, Tito Castillo, el propio Ramírez y los padres Miguel d’Escoto y Fernando Coronel), sostenía que hacia mediados de los setenta el FSLN estaba dividido en tres posiciones: la “guerra popular prolongada” (Tomás Borge), que apostaba por el foco guerrillero; la “tendencia proletaria” (Jaime Wheelock y Luis Carrión), que priorizaba la creación de un partido político, y la llamada “tercerista”, encabezada por Humberto Ortega, que buscaba una suerte de síntesis de las anteriores, además de una mayor interlocución con la sociedad nicaragüense.[4]

Ramírez, quien pronto integraría la mencionada Junta de Gobierno y Reconstrucción Nacional, el 16 de junio, y que en las elecciones de 1984 se convertiría en vicepresidente del primer Gobierno de Daniel Ortega, logró un relato muy completo de los actores centrales del proceso revolucionario nicaragüense. Luis Carrión y otros comandantes del FSLN hablaban en los meses posteriores al triunfo de julio de 1979 de “los cuatro sujetos de la Reconstrucción Nacional”: el “pueblo trabajador, el Estado revolucionario, los empresarios patrióticos y la comunidad internacional”.[5] En su versión, Ramírez era mucho más exhaustivo que otros protagonistas en la descripción del rol de la comunidad internacional, en buena medida porque le tocó a él ser uno de sus interlocutores, y agregaba otros sujetos, como la Iglesia católica.

Ramírez mencionaba, entre otros, el Gobierno panameño de Omar Torrijos, el estadounidense de Jimmy Carter, el venezolano de Carlos Andrés Pérez, el cubano de Fidel Castro, el español de Felipe González y, a partir de 1981, el francés de François Mitterrand. Mención especial merecía, según el escritor nicaragüense, el Gobierno mexicano de José López Portillo y varios de sus funcionarios –el presidente del PRI Gustavo Carvajal, el secretario de Gobernación Jesús Reyes Heroles y el secretario de Relaciones Exteriores Jorge Castañeda–, que se reunieron varias veces con los representantes del Grupo de los Doce e hicieron importantes contribuciones financieras a la revolución.[6]

Como argumentara en su momento Manlio Tirado, la posición de Carter fue fundamental para el triunfo sandinista. Durante todo 1979 y 1980, frente a la agresiva campaña electoral republicana de Ronald Reagan, que trató el sandinismo como una nueva amenaza comunista en el hemisferio, Carter defendió la tesis de que la Revolución nicaragüense tenía causas propias y que no era un mero resultado del expansionismo cubano o soviético.[7] Aunque hubo

no pocas fricciones con Washington en los últimos años de Carter, la llegada de Reagan a la Casa Blanca, en enero de 1981, complicó tremendamente el escenario centroamericano. La nueva Administración republicana convirtió en una prioridad el derrocamiento del Gobierno sandinista, por medio de la articulación de una contrainsurgencia que, según Washington, impediría que desde Cuba y Nicaragua se respaldaran las guerrillas salvadoreñas, especialmente al FMLN de Martí y continuara la expansión del comunismo en Centroamérica y el Caribe.

La fundamentación del proyecto centroamericano de la Administración Reagan se plasmó en el famoso Libro Blanco, redactado por John Glassman y otros funcionarios del Departamento de Estado. El documento exageraba las evidencias de colaboración entre la Unión Soviética, Cuba y la Nicaragua sandinista con el FMLN.[8] Como observarían The New York Times, The Washington Post, The Wall Street Journal y académicos e historiadores como Piero Gleijeses, claro que había un respaldo a la guerrilla salvadoreña desde esos países, pero era mucho menor o menos central en la política exterior sandinista que el reconocimiento de la comunidad internacional democrática.[9]

Desde el punto de vista doméstico, la Revolución Sandinista se proyectó desde sus primeros meses en el poder como un proceso político supraclasista. A diferencia de las revoluciones latinoamericanas previas, desde la mexicana hasta la cubana, pasando por la guatemalteca y la boliviana, la estructura de la propiedad en el país no permitía una reforma agraria profunda que afirmara la primacía de los intereses populares y nacionales. La diferenciación del caso cubano, que algunos líderes del FSLN presentaban abiertamente como modelo, se manifestó en la práctica a través del impacto de las primeras medidas revolucionarias. A partir de las tesis de Carlos Rafael Rodríguez, Carlos M. Vilas sintetizó, desde una perspectiva marxista, aquella diferenciación:

La Revolución cubana, con su rápida transición al socialismo, no constituye una experiencia generalizable para el resto de las revoluciones del tercer mundo. El desarrollo capitalista en el campo impulsó en Cuba un vasto proceso de proletarización bajo el control del capital monopolista azucarero norteamericano y cubano; que creí condiciones objetivas para una rápida socialización en el campo; la fuerte gravitación monopolista extranjera en la industria y los servicios básicos puso tempranamente en manos del Estado los medios

fundamentales de la producción y el gran comercio.[10]

Las fincas de café, algodón y banano en Nicaragua eran de las menores de la región centroamericana, aunque concentradas en el modelo de propiedad multifamiliar.[11] Hacia 1977, según los cálculos de Richard Harris, la propiedad de comercio y servicios en Nicaragua representaba el 42% del PIB, mientras que el sector agropecuario y las manufacturas suponían el 22% respectivamente.[12] En 1983, luego de las principales reformas sandinistas, aquella estructura no había cambiado sustancialmente: 40% comercio y servicios, 24% manufacturas y 24% agricultura y ganadería. En contraste con Cuba, la propiedad estatal creció muy poco: si en 1977 el Gobierno controlaba apenas el 5% del PIB, en 1983 no pasaba del 9%. El impacto estructural de la Revolución Sandinista fue mucho menor si se le compara con la mexicana o la cubana.

Desde 1979, las acciones centrales del Gobierno revolucionario se abocaron a la destrucción del antiguo régimen: derogación de la Constitución por medio del Estatuto Fundamental de la República, disolución de la Guardia Nacional, confiscación de bienes de la familia Somoza, Ley de Emergencia Nacional, Central Sandinista de Trabajadores, nacionalización del sistema financiero y el comercio exterior, control estatal sobre recursos naturales…[13] A partir de 1980, las medidas de aceleran y profundizan: Sistema Financiero Nacional, Ley de Inquilinato, ofensiva contra el desempleo, campaña de alfabetización…[14] Para el verano de 1980, ya Violeta Chamorro y Alfonso Robelo habían renunciado a la Junta de Gobierno y la corriente procubana del FSLN anunciaba abiertamente una radicalización socialista.

En 1981, cuando Reagan asume la presidencia y se da a conocer el Libro Blanco, algunas medidas que no alteraban seriamente la estructura socioeconómica del país, como la Ley de los Ausentes y la Reforma Agraria, que decretaba la apropiación pública de bienes abandonados y la limitación de la propiedad privada por ociosidad, explotación deficiente o abandono, se daban acompañadas de un discurso que presumía de radicalidad. Pero se trataba de una radicalidad más retórica que real y que se veía compensada por una serie de gestos, como el aviso de elecciones presidenciales para 1985, muy pronto adelantadas para 1984, o la negociación con el Banco Interamericano de Desarrollo y otras instituciones financieras internacionales, que el Gobierno de Reagan boicoteaba.

La fuerza de la red internacional creada por la Revolución Sandinista de 1979 se confirmó tan pronto como cuando en 1983 crea el Grupo Contadora, impulsado por México, Colombia, Venezuela y Panamá. En ese año, la Ley del Servicio Militar Patriótico vino a complicar aún más las ya tensas relaciones con la Iglesia católica, como se comprobó durante la visita del papa Juan Pablo II en marzo. Pero otros decretos como la Ley de Partidos Políticos o el nuevo Código Electoral aseguraron las reglas del juego pluralistas conforme a las cuales se realizaría la contienda de 1984. Entre 1983 y 1984, cuando es electo el Gobierno encabezado por Daniel Ortega y Sergio Ramírez, Estados Unidos se quedó prácticamente solo en su política agresiva hacia Nicaragua, basada en el apoyo a la contra y el embargo comercial. Mientras la ONU, la OEA, la OMS, el Unicef, la Unesco, el Parlamento Europeo e, incluso, el Consejo de Seguridad y la Corte Internacional de la Haya llamaban a un entendimiento con el Gobierno de Ortega y Ramírez, Reagan se aferraba al último bastión de la Guerra Fría en Centroamérica.

A pesar de la intensidad de la guerra civil, la doble apelación a la unidad nacional y al pluralismo político se mantuvo en el discurso sandinista. Esa confluencia otorgó visibilidad al protagonismo de un quinto actor no contemplado en la citada teoría de los cuatro sujetos: la Iglesia católica. El papel central de los católicos en la Revolución Sandinista había quedado en evidencia desde 1979 cuando la Conferencia Episcopal encabezada por el cardenal Miguel Obando y Bravo lanzó varias cartas pastorales a favor de la revolución y en una, de noviembre de 1979, redactada por el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez, exponente de la teología de la liberación, se llegó a proponer una articulación de los conceptos de cristianismo y socialismo.[15] Otros religiosos católicos como el canciller Miguel d’Escoto, el ministro de Cultura Ernesto Cardenal y el director de la Cruzada Nacional de Alfabetización Fernando Cardenal ocuparon posiciones decisivas en el nuevo Gobierno.[16]

El papel de los católicos no solo era otra diferencia notable con las dos grandes revoluciones latinoamericanas previas, la mexicana y la cubana, que en sus primeras décadas estuvieron marcadas por el conflicto con la Iglesia, sino una premisa del cauce pluralista que seguía el cambio político en Nicaragua. En el país centroamericano la ideología de Estado quedó formulada en términos más flexibles que los del marxismo-leninismo cubano. El cristianismo sumaba a la revolución a sectores conservadores populares, pero también de zonas de las clases medias y altas, incorporadas a un sistema de sociabilidad tradicional. El diálogo con el catolicismo acentuó la apertura social, ideológica y política del

régimen sandinista, cuya codificación constitucional democrática culminaría en 1987.

Otro actor que rebasaba el mapa originario de agentes revolucionarios, concebido por el discurso sandinista, era la mujer. Según los estudios de Aída Redondo Lubo, en 1983 había seis mujeres en la máxima jefatura del Gobierno.[17] Más o menos la misma cifra de mujeres había conformado el liderazgo militar de la revolución hasta la caída de Somoza. Algunas de ellas, como Olga Avilés, Eleonora Rocha y Leticia Herrera, participaron en la famosa Operación Diciembre Victorioso, en 1974, que obligó al régimen a un canje de prisioneros, que logró la liberación, entre otros, de Daniel Ortega. Algunas de aquellas mujeres guerrilleras, como la propia Herrera, Mónica Baltodano o Dora María Téllez, quien intervino en el legendario asalto al Palacio Nacional en 1978 u Operación Chanchera, y en la toma de la ciudad de León en 1979, alcanzaron el grado de comandantes. Ni en la Revolución mexicana ni en la cubana hubo mujeres con rango de oficiales en los ejércitos rebeldes.

El complejísimo cuadro de actores de la Revolución Sandinista se completa con las comunidades indígenas de los miskitos de la costa atlántica de Nicaragua. Con los miskitos, sumos, ramas y otras etnias de la costa, el Gobierno sandinista debió de enfrentarse a dilemas muy parecidos a los de la Revolución cubana frente a las comunidades afrocaribeñas.[18] A diferencia del Estado socialista de la isla, que subordinó la cuestión racial a la igualdad de clases, los sandinistas partieron de la premisa de que “el proyecto histórico de la reivindicación miskita era compatible con los objetivos de la revolución”.[19] En los primeros meses hubo negociaciones entre la Junta de Gobierno y el liderazgo miskito, encabezado por Steadman Fagoth Müller, pero ya desde 1981 comenzaron la fricciones con el Gobierno porque en la campaña de alfabetización había sido relegada la lengua local y porque el frente intentó remplazar las instituciones comunitarias con redes locales sandinistas.

En 1982, las comunidades miskitas se habían unido a una creciente contrarrevolución que tuvo como uno de sus principales ejes organizacionales la Acción Revolucionaria Democrática, encabezada por el comandante Edén Pastora y el empresario Alfonso Robelo, que se había exiliado en Costa Rica, que intentó hostilizar al régimen sandinista por la costa atlántica. En los años siguientes, con el respaldo creciente del Gobierno de Ronald Reagan y la CIA, fueron surgiendo otros frentes contrarrevolucionarios, liderados por el comandante Enrique Bermúdez Varela y el empresario Adolfo Calero. Para

1987, cuando el Gobierno de Ortega y Ramírez lanza la nueva Constitución de Nicaragua, síntesis del modelo revolucionario en ese país centroamericano, la guerra civil había se había instalado como la lógica determinante del conflicto.

La guerra civil fue otro elemento en común entre la Revolución Sandinista y la mexicana y la cubana, pero en ninguna de estas estuvieron tan profundamente involucrados el poder militar y los servicios secretos de Estados Unidos. Entre 1982 y 1987, durante cinco años consecutivos, Washington aprobó cuantiosas sumas anuales de apoyo a la contra antisandinista. Sumas que comenzaron con 19 millones en 1982, ascendieron a 24 millones en 1983, descendieron levemente a 20 millones en 1985 y, entre 1986 y 1987, alcanzaron la cifra récord de 100 millones de dólares.[20] Todavía en 1987, en medio del proceso constitucional y de las negociaciones de Esquipulas, el Congreso de Estados Unidos aprobó más de ocho millones de dólares para asistir a la contra en su ofensiva en la costa atlántica.

La Constitución de 1987 es el documento básico para interpretar el concepto nicaragüense de revolución en los años finales de la Guerra Fría latinoamericana. Su promulgación tuvo un impacto favorable en el proceso de negociación impulsado por el Grupo Contadora que, ahora con el apoyo de los Gobiernos de Óscar Arias en Costa Rica, Vinicio Cerezo en Guatemala, José Napoleón Duarte en El Salvador y José Azcona del Hoyo en Honduras, logró importantes avances en la pacificación de la región a través de los Acuerdos de Esquipulas I y II. Además de una síntesis de las ideas centrales de la revolución misma, el nuevo orden constitucional abrió el camino para el diálogo nacional de 1989 –en el que intervinieron veintiún partidos políticos–, el desarme de la contra y las elecciones de 1990.

el modelo nica

La carta magna nicaragüense de 1987 figura por derecho propio en la tradición constitucional revolucionaria latinoamericana del siglo xx. Setenta años después de la Constitución de Querétaro y a dos décadas de la proclamación del supremo texto socialista en Cuba, aquel documento suponía, a la vez, una actualización del repertorio jurídico de dicha tradición y una síntesis del experimento nica. La

Constitución sandinista reflejó con nitidez el dilema de la institucionalización de un cambio revolucionario en un momento de la historia latinoamericana en que el paradigma de la “transición” desplazaba al de la “revolución”. El texto, a la vez que reclamaba su pertenencia a la tradición revolucionaria, se inscribía en el proceso de transición democrática, desde diversos regímenes autoritarios, que tenía lugar en la región.

La Constitución de 1987 arrancaba con un preámbulo que no ocultaba su deuda con la forma de la Constitución socialista cubana de 1976.[21] Allí se evocaba “la lucha de nuestros antepasados indígenas” y luego se nombraba una galería de próceres, desde los que combatieron contra las intervenciones norteamericanas de los años veinte y treinta (José Dolores Estrada, Andrés Castro, Enmanuel Mongalo, Benjamín Zeledón y Augusto César Sandino) hasta los fundadores de las guerrillas antisomocistas de los años sesenta (Rigoberto López Pérez y Carlos Fonseca Amador). La cubana también arrancaba en plural y remitía la causa del socialismo en la isla a una herencia histórica que se remontaba al Caribe precolombino:

Nosotros, ciudadanos cubanos, herederos y continuadores del trabajo creador y de las tradiciones de combatividad, firmeza, heroísmo y sacrificio forjadas por nuestros antecesores: por los aborígenes que prefirieron el exterminio a la sumisión; por los esclavos que se rebelaron contra sus amos; por los patriotas que en 1868 iniciaron las guerras de independencia contra el colonialismo español…[22]

En ambas constituciones se reproducía un mismo mecanismo de integración del legado nacionalista de la historia política de esos países, centrado las luchas contra el colonialismo y el neocolonialismo, especialmente contra el intervencionismo de Estados Unidos, a la nueva ideología de Estado. Pero mientras en el texto constitucional cubano aquella integración del pasado desembocaba en la institucionalización de un Estado socialista, de partido comunista único e ideología marxista-leninista, en Nicaragua la tradición revolucionaria y antimperialista derivaba en un régimen pluripartidista y de economía mixta. El artículo 5 de las dos constituciones resumía aquellas diferencias: en Cuba establecía que el Partido Comunista era la “vanguardia

marxista-leninista de la clase obrera y la fuerza dirigente superior de la sociedad y el Estado”;[23] en Nicaragua proponía un sistema político basado en el “respeto a la dignidad de la persona humana, el pluralismo social, político y étnico y el reconocimiento de las distintas formas propiedad”.[24]

La Constitución sandinista forma parte de la familia de constituciones revolucionarias del siglo xx latinoamericano.[25] Pero a diferencia de la cubana y a semejanza de la mexicana fue resultado de un proceso constituyente generador de un nuevo orden, no de uno ya constituido desde el poder. Ese distanciamiento del modelo marxista-leninista, sustentado por Cuba, la Unión Soviética y los socialismos reales de Europa del Este, le otorgó autenticidad al fenómeno sandinista, pero produjo un reto inédito para la preservación del poder. Propiciar una institucionalización democrática del proceso revolucionario demandaba una voluntad de cesión o alternancia en el poder de la que carecían el liderazgo sandinista y algunos de sus aliados geopolíticos como la Cuba de Fidel Castro.

La Constitución nicaragüense de 1987 ilustra a la perfección el intento de sintetizar los valores de la revolución y la transición, el nacionalismo y la democracia. Así como en el artículo 1 se afirmaba que la “independencia, la soberanía y la autodeterminación nacional eran derechos irrenunciables del pueblo y fundamentos de la nación nicaragüense”, en el 5 se hacían explícitas las implicaciones constitucionales del pluralismo político.[26] Las diferencias con la carta magna cubana se acentuaban en un doble sentido, ya que en la constitución socialista de la isla, la soberanía nacional no era definida como un derecho del pueblo. Sobre el pluralismo y la propiedad, decía la Constitución sandinista de 1987:

El pluralismo político asegura la existencia y participación de todas las organizaciones políticas en los asuntos económicos, sociales y políticos del país, sin restricción ideológica, excepto aquellos que pretenden el restablecimiento de todo tipo de dictaduras o de cualquier sistema antidemocrático… Las diferentes formas de propiedad: pública, privada, asociativa, cooperativa y comunitaria deberán ser garantizadas y estimuladas sin discriminación para producir riquezas, y todas ellas dentro de su libre funcionamiento deberán cumplir una función social.[27]

El artículo 7, por su parte, adjetivaba la República nicaragüense como “democrática, representativa y participativa” y suscribía la división de poderes por medio de la existencia de cuatro autoridades independientes: el poder ejecutivo, el legislativo, el judicial y el electoral. Aquella apropiación del liberalismo se desarrollaba aún más en la parte dogmática de la Constitución, especialmente, en el artículo 25, que postulaba que toda “persona tiene derecho a la libertad individual, a su seguridad y al reconocimiento de su personalidad y capacidad jurídica”.[28] La filosofía de los derechos humanos se plasmaba en el artículo 27, que enfatizaba la igualdad ante la ley de todas las personas y proscribía la discriminación por motivo de “nacimiento, nacionalidad, credo político, raza, sexo, religión, idioma, opinión, origen, posición económica o condición social”.[29]

La propia Constitución, en su artículo 46, suscribía el repertorio normativo de los derechos humanos a nivel internacional: la Declaración Universal, los pactos internacionales de derechos económicos, sociales, culturales, civiles y políticos de la ONU y los documentos fundamentales de la Convención Americana de Derechos Humanos de la OEA.[30] A diferencia de la Constitución cubana que no especificaba derechos civiles y políticos dentro del capítulo de “derechos, deberes y garantías fundamentales”, la nicaragüense dedicaba un capítulo a los derechos individuales, otro a los derechos políticos y otros más a los derechos sociales, familiares y laborales.[31]

La centralidad de los derechos humanos en la Constitución sandinista era otra confirmación del importante rol de la comunidad internacional en el proceso nicaragüense. Y también lo era la plasmación de una amplia gama de derechos sociales y de organización autónoma de la sociedad civil, incluidas dentro de la misma las comunidades indígenas de la costa atlántica, a las que se les reconocía su propiedad comunal, sus lenguas y culturas. Antes del estallido de la rebelión zapatista en Chiapas, antes de la extensión de los derechos de las comunidades en algunas constituciones latinoamericanas de fines del siglo xx, el sandinismo avanzó en esa dirección propia del nuevo constitucionalismo regional.

Tras la Constitución de 1987 los sandinistas se enfrentaron a un dilema único en la tradición revolucionaria latinoamericana: la propia red internacional de apoyo, creada desde fines de los años setenta (la Francia de Mitterrand, la España de González, el México del PRI, la Venezuela de Jaime Lusinchi, la Costa Rica de Óscar Arias…), comenzó a persuadir a los sandinistas de ser leales al nuevo régimen constitucional y convocar a nuevas elecciones.[32] Aquella guerrilla

transnacional se veían ahora colocada en la disyuntiva de seguir al pie de la letra la experiencia de Cuba, su principal aliado ideológico, político y militar en el último tramo de la Guerra Fría, o corresponder a la persuasión de las democracia occidentales que buscaban distender las relaciones con Estados Unidos a partir de un nuevo proceso electoral, con las reglas del juego equitativas propiciadas por la Constitución de 1987.

Los sandinistas eligieron el segundo camino, aunque convencidos de que ganarían las elecciones. El Acuerdo de Esquipulas II favoreció una nueva convocatoria a elecciones presidenciales en las que Daniel Ortega y Sergio Ramírez repetirían la fórmula, esta vez frente a una oposición bien nucleada en torno a la candidatura de Violeta Chamorro y la Unión Nacional Opositora. La contienda tuvo lugar en 1990 y el FSLN fue derrotado por casi quince puntos porcentuales. La derrota electoral de los sandinistas en febrero de 1990, pocos meses después de la caída del muro de Berlín y en medio de la crisis política de la Unión Soviética, tuvo una resonancia enorme en la reconfiguración de la izquierda latinoamericana.

El modelo nica se distinguía por su economía mixta y su pluralismo político. Las elecciones pusieron a prueba dicho modelo por medio de la alternancia. Sin embargo, en la mentalidad de los líderes del FSLN la derrota era inconcebible. Varios de esos dirigentes, Humberto Ortega, Jaime Wheelock, Sergio Ramírez, entrevistados por Jorge G. Castañeda para su libro La utopía desarmada (1993), reiteraban el criterio de que la convocatoria a elecciones y la invitación de tantos observadores internacionales de la ONU, la OEA, Estados Unidos, Europa y América Latina había respondido a la certeza de un triunfo asegurado.[33] Ese triunfo previsto otorgaría un salvoconducto a la legitimidad internacional del régimen sandinista.

Como observaba entonces Castañeda y reconocería muy pronto Sergio Ramírez, que la derrota estuviera completamente descartada revelaba una cultura política hegemonista en la que no tenía cabida la alternancia en el poder.[34] Esa mentalidad autoritaria se plasmó también en el fenómeno conocido como “La Piñata”, una transferencia acelerada de propiedades y recursos del Estado a manos de la cúpula dirigente sandinista, en los primeros meses de 1990, que demostró tanto el convencimiento del triunfo como la urgencia de reconstituir el liderazgo del FSLN como élite económica.[35]

La lección de La Piñata para la izquierda latinoamericana fue que en las nuevas

condiciones democráticas, la competencia política y electoral demandaba la disposición de capital y la aceptación –o no– de la alternancia en el poder. El variado espectro de la izquierda regional asimiló de distintas maneras esa enseñanza. Toda la izquierda latinoamericana, como pronto demostrarían los casos del Frente uruguayo o la Concertación chilena, se incorporó a la democracia en busca de la hegemonía. Pero unos actores políticos entendieron la hegemonía como permanencia relativa, acotada o revocable en el poder, y otros como control absoluto y perpetuo de la sociedad civil y el Estado. Las primeras décadas del siglo xxi fueron el escenario de una y otra concepción de la hegemonía.

El modelo nica fue una evidencia incontrovertible de que la tradición revolucionaria latinoamericana del siglo xx, para tener alguna continuidad en el mundo posterior a la Guerra Fría, estaba obligada a optar por la democracia. En ese sentido, la experiencia sandinista fue precursora: todas las izquierdas que llegaron al poder en las últimas décadas, desde la de Hugo Chávez en Venezuela hasta la de Andrés Manuel López Obrador en México, lo hicieron por la vía democrática. Y, dentro de esas izquierdas heterogéneas, los pocos proyectos que apostaron por la perpetuidad, incluyendo a Daniel Ortega, que reasumió el mando de Nicaragua en 2007, lo hicieron reproduciendo métodos autoritarios como los que los sandinistas estrenaron desde los años ochenta.

La caída del muro de Berlín en 1989 y la derrota de los sandinistas al año siguiente fueron leídas como indicios de la decadencia de toda la tradición revolucionaria del siglo xx, cuando representaban, en realidad, el agotamiento de las modalidades no democráticas de la izquierda. Cuando los partidos políticos y los movimientos sociales de fin de siglo, contrarios al neoliberalismo, comenzaron a llegar al poder en diversos países de la región (Venezuela, Brasil, Argentina, Chile, Uruguay, Bolivia y Ecuador), la tradición revolucionaria volvió a ser reivindicada. Una vez más, los símbolos e iconos del peronismo y el guevarismo, de la Revolución cubana y la UP chilena, volvieron a circular dentro de los Estados y sociedades latinoamericanos. Y una vez más, la alternativa entre democracia y autoritarismo volvió a reinstalarse, decidiendo la trascendencia de unos y el ocaso de otros.

1 La prensa mexicana cubrió exhaustivamente aquel proceso: Meraz; Alemán, Meléndez, 1979, pp. 1 y 12; Meraz, 1979, pp. 1 y 21.

2 Serra, 1985, pp. 258-286.

3 Harris y Vilas, 1985, pp. 10 y 11.

4 Ramírez, 1999, pp. 89, 90, 95 y 96.

5 Vilas, 1985, p. 20.

6 Ramírez, 1999, pp. 73 y 74.

7 Tirado, 1985, pp. 315 y 316.

8 Ibíd., p. 318.

9 Gleijeses, 1983, p. 283.

10 Ibíd., pp. 48 y 49.

11 Ibíd., pp. 55 y 56.

12 Ibíd., p. 90.

13 Ramírez, 1983, pp. 212-218.

14 Ibíd., pp. 256-260.

15 Ramírez, 1999, pp. 185 y 186.

16 Serra, 1985, pp. 239-257.

17 Redondo Lubo, 1985, p. 241.

18 Fuente, 2000, pp. 423-433.

19 Brown, 1985, p. 291. Véase también Bataillon, 2003.

20 Ramírez, 1999, pp. 299-305.

21 Nicaragua, 1998.

22 Cuba, 1976, p. 17.

23 Ibíd., p. 20.

24 Nicaragua, 1988, p. 2.

25 Albert, 2020, pp. 7-15.

26 Ibíd., p. 1.

27 Ibíd., p. 2.

28 Ibíd., p. 5.

29 Ibíd., p. 6.

30 Ibíd., p. 8.

31 Ibíd., pp. 10-12.

32 Sobre la red internacional de apoyo a la Nicaragua sandinista, véase Sánchez Nateras, 2019, pp. 138-158.

33 Castañeda, 1993, p. 410.

34 Ibíd., pp. 414 y 415.

35 Ramírez, 1990, pp. 43-45

bibliografía

revistas y periódicos

Amauta (Perú, 1926-1930)

Babel (Chile, 1921-1951)

Bohemia (Cuba, 1933-1959)

Cuba Socialista (Cuba, 1961-1967)

Cuadernos Americanos (México, 1942-1960)

Cuadernos de FORJA (Argentina, 1936-1942)

Cultura Política (Brasil, 1940-1943)

El Trimestre Económico (México, 1938-1968)

El Machete (México, 1924-1930)

Excélsior (México, 1917-1940)

La Jornada (Colombia, 1944-1949)

Lunes de Revolución (Cuba, 1959-1961)

Pensamiento Crítico (Cuba, 1967-1971)

Repertorio Americano (Costa Rica, 1919-1935)

Sociedad y política (Perú, 1972-1983)

libros, artículos y folletos

Aguilar, José Antonio (2017): "Emilio Rabasa y la Constitución de 1917", en José Ramón Cossío y Jesús Silva-Herzog Márquez, Lecturas de la Constitución. El constitucionalismo mexicano frente a la Constitución de 1917, Ciudad de México, FCE.

Aguilar, Luis E. (1985): "Cuba, 1860-1934", en F. Moya Pons et al., Historia del Caribe, Barcelona, Crítica.

Aguirre, Carlos (2017): "¿La segunda revolución? El nacionalismo militar ya la conmemoración del sesquicentenario de la independencia peruana", en Carlos Aguirre y Paul Drinot (eds.), La Revolución peculiar. Repensando el gobierno militar de Velasco, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 41-70.

Aguirre Cerda, Pedro (1929): El problema agrario, París, Imprimerie Française de l'Édition.

Alape, Arturo (2016): El Bogotazo. Memorias del olvido, Bogotá, Ocean Sur.

Albert, Richard (2020): Revolutionary Constitutionalism. Law, Legitimacy, Power, Oxford, Hart.

Albuquerque Fuschini, Germán (2017): La trinchera letrada. Intelectuales latinoamericanos y Guerra Fría, Santiago de Chile, Ariadna Ediciones.

Allende, Salvador (2003): Abrirán las grandes alamedas, Santiago de Chile, LOM Ediciones.

— (2013): Cinco discursos fundamentales, Santiago de Chile, Le Monde Diplomatique.

Álvarez Martín, Elena (2009): Eduardo Chibás: clarinada fecunda, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Amaral, A. (1941a): "Realismo político y la democracia", Cultura Política, n.º 1, p. 157.

— (1941b): “La evolución de la política imperial”, Cultura Política, n.º 2, p. 31.

— (1941c): “La evolución de la política republicana”, Cultura Política, n.º 3, p. 154.

— (1941d): “La Revolución Brasileira”, Cultura Política, n.º 5, p. 133.

Ameringer, Charles D. (2000): The Cuban Democratic Experience. The Autentico Years, 1944-1952, Gainesville, University Press of Florida.

— (1996): The Caribbean Legion. Patriots, Politicians, Soldiers of Fortune. 1946-1950, Filadelfia, The Pennsylvania State University Press.

Anderle, Ádám (2012): “El partido aprista cubano (1933-1937)”, Acta Hispanica, vol. 17, pp. 5-15.

Anderson, Thomas (1971): Matanza: The Communist Revolt of 1932, Lincoln, University of Nebraska Press.

Andrade, Almir de (1973): O capital nos sistemas económicos, Río de Janeiro, Editora Rio.

— (1949): Contribuicao à História administrativa do Brasil, 2 vols., Río de Janeiro, Livraria José Olympio Editora.

— (1945): “Cultura Política en su nueva fase”, Cultura Política. Revista mensual de estudios brasileños, vol. 5, n.º 5, p. 1.

— (1941a): “Política y cultura”, Cultura Política, n.º 2, p. 5.

— (1941b): “La soberanía internacional de Brasil”, Cultura Política, n.º 3, p. 5.

— (1941c): “Brasil y la centralización del nuevo gobierno”, Cultura Política, n.º 4, p. 5.

— (1941d): “Democracia social y economía”, Cultura Política, n.º 6, p. 161.

— (1941e): “Los grandes trazos de la Constitución del 10 de noviembre de 1937”, Cultura Política, n.º 5, p. 5.

— (1941f): “El concepto brasileño de municipio”, Cultura Política, n.º 9, p. 181.

— (1939): Aspectos de cultura brasileira, Río de Janeiro, Schmidt.

— (1933): A verdade contra Freud, Río de Janeiro, Schmidt.

Andrews, Catherine (2017): De Cádiz a Querétaro. Historiografía y bibliografía del constitucionalismo mexicano, Ciudad de México, CIDE / FCE.

Annino, Antonio y Rojas, Rafael (2008): La independencia. Los libros de la patria, Ciudad de México, CIDE / FCE.

Aránguiz Pinto, Santiago (2019): "Chile, la Rusia de América". La Revolución bolchevique y el mundo obrero socialista-comunista chileno (1917-1927), Santiago de Chile, Ediciones Centro de Estudios Bicentenario.

Araquistáin, Luis (1928): La agonía antillana. El imperialismo yanqui en el mar Caribe. Impresiones de un viaje a Puerto Rico, Santo Domingo, Haití y Cuba, Madrid, Espasa-Calpe.

Árbenz Guzmán, Jacobo (1952): Mensaje del presidente constitucional, Teniente Coronel Jacobo Árbenz, al pueblo de Guatemala, Guatemala, Secretaría de Divulgación y Propaganda de la Presidencia de la República.

— (1954): Discurso del presidente Jacobo Árbenz, en el mitin del 1º de Mayo de 1954, Guatemala, Tipografía Nacional de Guatemala, pp. 1-17.

Arciniegas, Germán (1958): Entre la libertad y el miedo, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

Arévalo, Juan José (1951a): Discursos del Doctor Juan José Arévalo y del Teniente Coronel Jacobo Árbenz Guzmán, Guatemala, Tipografía Nacional de Guatemala.

— (1951b): Juan José Arévalo en el Ecuador, Quito, Casa de la Cultura Ecuatoriana.

— (1945): Escritos políticos, Guatemala, Tipografía Nacional de Guatemala.

Argentina (1949): Constitución de la nación argentina, Buenos Aires, Secretaría del Honorable Senado de la Nación.

Argote-Freyre, Frank (2006): Fulgencio Batista. From Revolutionary to Strongman, Nuevo Brunswick, Rutgers University Press.

Aricó, José (ed.) (1978): Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano, Ciudad de México, Siglo XXI.

Arroyo, Israel (2016): “El viraje republicano: la nueva agenda hispanoamericana”, en Gabriela Rodríguez Rial (ed.), República y republicanismos. Conceptos, tradiciones y prácticas en pugna, Madrid, Miño y Dávila Editores, pp. 245-274.

Ávila, Felipe (2020): Carranza. El constructor del Estado mexicano, Ciudad de México, Crítica.

Balsa, Javier (2012): “Discursos y políticas agrarias en Argentina”, América Latina en la Historia Económica, vol. 19, n.º 3, pp. 98-128.

Bambirra, Vânia (1974): La Revolución cubana: una reinterpretación, México, Nuestro Tiempo.

Baran, Paul (1961): “Reflexiones sobre la Revolución Cubana”, El Trimestre Económico, vol. 28, n.º 111, pp. 383-402.

Barbosa, Ruy (1919): Cartas políticas e literarias, Bahía, Livraria Catilina de Romualdo do Santos.

Baroni, Aldo (1931): “De cómo con la pluma de un reportero se escribió el Plan de Guadalupe”, Excélsior.

Barros, Jaime de (1941a): “La política de Brasil en América”, Cultura Política, n.º 1, p. 34.

— (1941b): “La influencia de las guerras europeas en el destino de América”, Cultura Política, n.º 5, p. 60.

Bataillon, Gilles (2003): Génesis de las guerras intestinas en América Central (1960-1983), Ciudad de México, FCE.

Batista, Fulgencio (1973): Dos fechas. Aniversarios y testimonios. 1933-1934, Ciudad de México, Ediciones Botas.

Bayo, Alberto (1950): Tempestad en el Caribe, Ciudad de México, s.e.

Bell Lara, José; López, Delia Luisa y Caram, Tania (2008): Documentos de la Revolución Cubana 1961, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

— (2007): Documentos de la Revolución Cubana 1960, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Benjamin, Walter (2017): Materiales para un autorretrato, Buenos Aires, FCE.

Beorlegui, Carlos (2010): Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, Bilbao, Universidad de Deusto.

Bergel, Martín (2019): La desmesura revolucionaria. Cultura y política en los orígenes del APRA, Lima, Biblioteca Nacional de Perú.

— (2018): “FORJA: un pensamiento de la desconexión”, en Carlos Altamirano (ed.), La Argentina como problema: temas, visiones y pasiones del siglo XX, Buenos Aires, Siglo XXI.

— (2015): El Oriente desplazado. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en Argentina, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.

Bethell, Leslie (ed.) (2018): Viva la Revolución. Eric Hobsbawm sobre América Latina, Barcelona, Crítica.

Blackburn, Robin (1963): “Prologue to the Cuban Revolution”, New Left Review, vol. I, n.º 21, pp. 51-91.

Bloch, Vincent (2016): Cuba, une révolution, París, Éditions Vendémiaire.

Bobbio, Norberto (1993): Liberalismo y democracia, Ciudad de México, FCE.

Bohemia (1951): “La disputa estéril”, Bohemia.

— (1935): “La muerte de Guiteras”, Bohemia.

— (1933): “A las víctimas del Machadato, el Pueblo. Tributo”, Bohemia.

Borge, Tomás (1993): La revolución popular sandinista, Ciudad de México, Siglo XXI.

— (1992): Un grano de maíz. Conversación con Fidel Castro, Ciudad de México, FCE.

Bosch, Juan (1955): Cuba, la isla fascinante, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.

Boti León, Regino y Pazos, Felipe (1959): Algunos aspectos del desarrollo económico de Cuba. Tesis del Movimiento Revolucionario 26 de Julio, La Habana, Delegación del Gobierno en el Capitolio Nacional.

— (1958): “Algunos aspectos del desarrollo económico de Cuba”, Revista Bimestre Cubana, n.º 75, pp. 257-258 y 265-268.

Braun, Herbert (1985): The Assassination of Gaitán. Public Life and Urban Violence in Colombia, Madison, University of Wisconsin Press.

Briceño Ramírez, Laura (2016): “Vânia Bambirra y la alternativa insurreccional a inicios de los 70”, Izquierdas, n.º 28, pp. 93-113.

Brinton, Crane (1942): Anatomía de la Revolución, Ciudad de México, FCE, 1942.

Brown, Gillian (1985): “La reivindicación miskita: entre la Revolución y la resistencia”, en Richard Harris y Carlos M. Vilas (comps.), La revolución en Nicaragua. Liberación nacional, democracia popular y transformación económica, Ciudad de México, Ediciones Era.

Buch, Luis M. y Suárez, Reinaldo (2009): Gobierno revolucionario cubano. Primeros pasos, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Burgos, Raúl (2004): Los gramscianos argentinos, Buenos Aires, Siglo XXI.

Bushnell, David (2007): Colombia, una nación a pesar de sí misma, Bogotá, Planeta.

Caballero, Manuel (2006): La Internacional Comunista y la revolución latinoamericana, Caracas, Editorial Alfa.

Cabrera, Luis (1972): Obras completas, 2 vols., Ciudad de México, Ediciones Oasis.

Cabrera, Olga (ed.) (1974): Antonio Guiteras. Su pensamiento revolucionario, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Cabrera, Olga y Almodóvar, Carmen (1975): Las luchas estudiantiles universitarias. 1924-1934, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Cairo, Ana (ed.) (2013): "Algunas tendencias socialistas en Cuba", en Caridad Massón Sena (ed.), Comunismo, socialismo y nacionalismo en Cuba, La Habana, Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, pp. 66-74.

— (2010): Eduardo Chibás: imaginarios, Santiago de Cuba, Editorial Oriente.

— (2007): Antonio Guiteras: 100 años, Santiago de Cuba, Editorial Oriente.

Carballo, Fabio Hernán (2016): "Tolerancia religiosa en el republicanismo. El caso de Carlos E. Restrepo", Anuario de historia regional y de las fronteras, vol. 21, n.º 2, pp. 249-263.

Cárdenas, Raúl de (1921): "La preponderancia de Estados Unidos en el mar Caribe", Repertorio Americano, I parte, vol. II, n.º 1, pp. 238-240; II parte, vol. II, n.º 19, pp. 267-269.

Cardoso, Fernando Henrique (1972): "Dependent Capitalist Development in Latin America", New Left Review, vol. 1, n.º 74, pp. 93-95.

Cardoza y Aragón, Luis (1955): La Revolución Guatemalteca, Ciudad de México, Ediciones Cuadernos Americanos.

Carmagnani, Marcello (1975): América Latina de 1980 a nuestros días, Barcelona, Oikos- Tau Ediciones.

Carnovale, Vera (2011): Los combatientes. Historia del PRT-ERP, Buenos Aires, Siglo XXI.

Carr, Barry (1996): La izquierda mexicana a través del siglo XX, Ciudad de México, Ediciones Era.

Carrillo, Justo (1994): Cuba. 1933. Students, Yankees, and Soldiers, Miami, North South Center Press.

Casals, Marcelo (2018): “Democracia y dictadura en el Chile republicano”, en Iván Jaksic y Juan Luis Ossa (eds.), Historia política de Chile, 1810-2010. Tomo I. Prácticas políticas, Santiago de Chile, FCE, pp. 342-346.

— (2015): La vida en rojo. Una biografía del Che Guevara, Ciudad de México, Penguin Random House.

— (2010): El alba de una revolución. La izquierda y el proceso de construcción estratégica de la “vía chilena al socialismo”, Santiago de Chile, LOM Ediciones.

Castañeda, Jorge (1993): La utopía desarmada. Intrigas, dilemas y promesa de la izquierda en América Latina, Ciudad de México, Editorial Joaquín Mortiz.

Castillo Armas, Carlos (1956): Así se gestó la liberación, Guatemala, Secretaría de Divulgación, Cultura y Turismo.

Castro, Fidel (1993): La historia me absolverá, La Habana, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado.

— (1983): El pensamiento de Fidel Castro, 2 vols., La Habana, Editorial Política.

— (1976): La unión nos dio la fuerza, La Habana, Departamento de Orientación Revolucionaria.

— (1975): Porque en Cuba solo ha habido una revolución, La Habana, Departamento de Orientación Revolucionaria del Comité Central del Partido Comunista de Cuba.

— (1967): Aniversarios del triunfo de la Revolución, La Habana, Editorial Política.

Cavarozzi, Marcelo (2014): “Sufragio universal y poder militar”, en Pablo Yankelevich (comp.), Historia mínima de Argentina, Ciudad de México, El Colegio de México.

Certeau, Michel de (1995): La toma de la palabra y otros escritos políticos, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana.

Chanamé Orbe, Raúl et al. (1990): Vida y obra de Víctor Raúl Haya de la Torre,

Lima, Instituto Cambio y Desarrollo.

Ching, Erick (1997): From Clientelism to Militarism: The State, Politics and Authoritarianism in El Salvador, 1840-1940, Santa Bárbara, California University Press.

Claudín, Fernando (1977): La crisis del movimiento comunista, 2 vols., Barcelona, Ruedo Ibérico.

Colombia (1886): Constitución de la República de Colombia, Bogotá, Imprenta de Vapor de Zalamea.

Comisión Permanente del Primer Congreso contra la Penetración Soviética en América Latina (1954): El libro negro del comunismo en Guatemala, Ciudad de México, Secretaría General.

Comité Coordinador Anticomunista (1954): El caso de Guatemala, Ciudad de México.

Concheiro, Elvira; Modonesi, Massimo y Crespo, Horacio (coords.) (2007): El comunismo: otras miradas desde América Latina, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Córdova, Arnaldo (1991): “El pensamiento social y político de Andrés Molina Enríquez”, en Andrés Molina Enríquez, Los grandes problemas nacionales, Ciudad de México, Ediciones Era.

Corral, Rose; Stanton, Anthony y Valender, James (eds.) (2018): Laboratorios de lo nuevo. Revistas literarias de México, España y el Río de la Plata en la década de los 20, Ciudad de México, El Colegio de México.

Correa, Sofía et al. (2011): Historia del siglo XX chileno, Santiago de Chile, Editorial Sudamericana Chilena.

Cossío Díaz, José Ramón y Silva-Herzog Márquez, Jesús (2017): Lecturas de la Constitución. El constitucionalismo mexicano frente a la Constitución de 1917, Ciudad de México, FCE.

Crespo, Regina A. (2010): Revistas en América Latina. Proyectos literarios, políticos y culturales, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de

México.

Cuadernos de FORJA (1936): “Los Cuadernos de FORJA”, Cuadernos de FORJA, vol. I, n.º 1.

Cuba (1976): Constitución de la República de Cuba, La Habana, Editorial Orbe.

Cubadebate (2010): “Cumple diez años el concepto de Revolución de Fidel Castro”, Cubadebate. Disponible en http://www.cubadebate.cu/noticias/2010/05/01/cumple-hoy-10-anos-el-concepto-de-revolucion-de-fidel-video/ [consultado el 29/06/21].

Cuesta, Leonel de la (2007): Constituciones cubanas, Miami, Alexandria Library.

— (1974): Constituciones cubanas, Nueva York, Ediciones Exilio.

Dalton, Roque (1983): Miguel Mármol. Los sucesos de 1932 en El Salvador, La Habana, Casa de las Américas.

Debray, Régis (1971): Conversación con Allende, Ciudad de México, Siglo XXI.

— (1968): Ensayos latinoamericanos, Buenos Aires, Ediciones La Rosa Blindada.

— (s. d.): ¿Revolución en la Revolución?, 1 Cuadernos de la revista Casa de las Américas. Disponible en http://5c912a4babb9d3d7cce1-6e2107136992060ccfd52e87c213fd32.r10.cf5.rackcdn.com/wp-content/files/Revolucion_en_la_revolucion_preto_e_branco.pdf [consultado el 23/06/21].

Delahoza, Enrique (1951): “Tránsito y permanencia de Chibás”, Bohemia.

Dellepiane, Luis (1939), “Conducta argentina ante la crisis de Europa”, Cuadernos de FORJA, Buenos Aires, vol. II, n.º 9.

— (1938): “El petróleo de Méjico y el deber argentino”, Cuadernos de FORJA, Buenos Aires, vol. II, n.º 4, p. 15.

Díaz Castañón, María del Pilar (ed.) (2010): Prensa y Revolución: la magia del

cambio, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Díaz Infante, Duanel (2009): Palabras del trasfondo: intelectuales, literatura e ideología en la Revolución Cubana, Madrid, Editorial Colibrí

Díaz Quiñones, Arcadio (2000): El arte de bregar: ensayos, San Juan, Ediciones Callejón.

— (2004): Ideología y Revolución. Cuba, 1959-1962, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Domenech, Grethel (2017): Rehabilitación de la memoria histórica. Lunes de Revolución en el campo intelectual cubano (1959-1961), La Habana, Casa Editorial Abril.

Dunkerley, James (2003): Rebelión en las venas. La lucha política en Bolivia, 1952-1982, La Paz, Plural Editores.

Durán, Marco Antonio (1960): “La reforma agraria en Cuba”, El Trimestre Económico, vol. 27, n.º 107, pp. 410-469.

Edwards Bello, Joaquín (1935): El nacionalismo continental, Santiago de Chile, Ediciones Ercilla.

Ehrlich, Ilan (2015): Eduardo Chibás. The Incorrigible Man of Cuban Politics, Nueva York, Rowman & Littefield.

El Machete (1928a): “Heroico Sandino derrota a las tropas americanas”, El Machete, vol. III, n.º 96.

— (1928b): “La lucha de Sandino es nuestra”, El Machete, vol. III, n.º 101.

— (1928c): “General Augusto César Sandino”, El Machete, vol. IV, n.º. 109.

— (1926): “La lucha en la América Latina”, El Machete, n.º 60.

El Trimestre Económico (1952): “Ley de Reforma Agraria en Guatemala”, El Trimestre Económico, vol. 19, n.º 75.

Eliécer Gaitán, Jorge (1972): 1928: la masacre en las bananeras, Bogotá,

Ediciones Los Comuneros.

Estenger, Rafael (1951): “Sentido revolucionario de la muerte de Chibás”, Bohemia.

Excélsior (1939): “Acepta México fuerte inmigración de españoles a base de rigurosa selección”, Excélsior.

— (1938): “Decreta el gobierno de la república la expropiación de la industria petrolera”, Excélsior.

— (1937): “El gobierno de México será el único propietario de los Ferrocarriles Nacionales”, Excélsior.

— (1936): “Por primera vez en México votaron las mujeres”, Excélsior.

— (1935): “El presidente Cárdenas habla de los problemas del momento”, Excélsior.

— (1934): “México entrará en un régimen inicial de economía dirigida”, Excélsior.

— (1931): “Sandino depondrá ñas armas en veinticuatro horas si se retiran los marinos americanos”, Excélsior.

— (1928): “A pesar de ruda oposición americana se han enviado más tropas a batir a Sandino”, Excélsior.

— (1927): “Inicia ocupación militar de Nicaragua”, Excélsior.

Farber, Samuel (2016): The Politics of Che Guevara. Theory and Practice, Chicago Haymarket Books.

— (2006): The Origins of the Cuban Revolution Reconsidered, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

Fehér, Ferenc (1989): La revolución congelada. Ensayo sobre el jacobinismo, Madrid, Siglo XXI.

Fell, Claude (1989): José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925), Ciudad

de México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Field, Thomas C. (ed.) (2020): Latin America and the Global Cold War, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

Figarola, Joel James (2002): Cuba. 1900-1928. La República dividida contra sí misma, Santiago de Cuba, Editorial Oriente.

Finchelstein, Federico (2018): Del fascismo al populismo en la historia, Buenos Aires, Taurus.

Fiorucci, Flavia (2011): Intelectuales y peronismo: 1945-1955, Buenos Aires, Biblos.

Flores Galindo, Alberto (1980): La agonía de Mariátegu. La polémica con el Komintern, Lima, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo.

Flores, Edmundo (1953): “La Reforma Agraria en Bolivia”, El Trimestre Económico, vol. 20, n.º 79, pp. 480-503.

Fontana, Josep (2017): El siglo de la revolución. Una historia del mundo desde 1914, Barcelona, Crítica.

Fornet, Jorge (2013): El 71. Anatomía de una crisis, La Habana, Letras Cubanas.

Freyre, Gilberto (1986): Order and Progress: Brazil from Monarchy to Republic, Berkeley, University of California Press.

Fuente, Alejandro de la (2000): Una nación para todos. Raza, desigualdad y política en Cuba. 1900-2000, Madrid, Editorial Colibrí.

Furet, François (1981): Interpreting the French Revolution, Cambridge, Cambridge University Press.

Gaos, José (1962): “Los Estados Unidos y la Revolución de América Latina”, Cuadernos Americanos, vol. CXXIII, n.º 4, p. 7-14.

García de León, Antonio; Poniatowska, Elena y Monsiváis, Carlos (eds.) (1994): EZLN. Documentos y comunicados, Ciudad de México, Ediciones Era.

García Nossa, Antonio (2015): Gaitán y el problema de la revolución colombiana, Bogotá, Editorial desde Abajo.

Garciadiego, Javier (2010): Textos de la Revolución Mexicana, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

— (2003): La Revolución Mexicana. Crónicas, documentos, planes y testimonios, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Germana, César (1972): “Política educativa del régimen militar”, Sociedad y política, n.º 1, Lima, pp. 54-60.

Germani, Gino; Tella, Torcuato S. di e Ianni, Octávio (1973): Populismo y contradicciones de clase en América Latina, Ciudad de México, Ediciones Era.

Gilly, Adolfo (1964): Inside the Cuban Revolution, Nueva York, Monthly Review Press.

Gilman, Claudia (2003): Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina, Buenos Aires, Siglo XXI.

Gleijeses, Piero (2002): Conflicting Missions. Havana, Washington, and Africa. 1959-1976, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

— (1991): Shattered Hope. The Guatemalean Revolution and the United States, 1944-1954, Nueva Jersey, Princeton University Press.

— (1983): “La política del presidente Reagan en Centroamérica”, en Castillo Rivas, Centroamérica: más allá de la crisis, Ciudad de México, SIAPM.

— (1978): The Dominican Crisis. The 1965 Revolt and the American Intervention, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Gómez Hurtado, Álvaro (1958): La revolución en América, Bogotá, Compañía Grancolombiana de Ediciones.

González Navarro, Moisés (2000): Cristeros y agraristas en Jalisco, Ciudad de México, El Colegio de México.

González, Mónica (2007): La conjura. Los mil y un días del golpe, Santiago de

Chile, Catalonia.

Gorla, Paola Laura (2014): Patria o muerte, ¡Venceremos! La retórica de Fidel Castro, La Habana, Editorial UH.

Gott, Richard (2005): Cuba. A New History, New Haven, Yale University Press.

Gould, Jeffrey y Lauria-Santiago, Aldo A. (2008): To Rise in Darkness, Revolution, Repression, and Memory in El Salvador, 1920-1932, Durham, Duke University Press.

Grandin, Greg y Joseph, Gilbert M. (2010): A Century of a Revolution. Insurgent and Counterinsurgent Violence in Latin America During the Long Cold War, Durham, Duke University Press.

Grenier, Yvon (1999): The Emergence of Insurgency in El Salvador. Ideology and Political Will, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Groppo, Alejandro J. (2009): Los dos príncipes: Juan D. Peron y Getulio Vargas, Buenos Aires, Universidad Nacional de Villa María.

Guanche, Julio César (2008): “La libertad como destino. El republicanismo socialista de Raúl Roa”, en Ana Cairo (ed.), Raúl Roa: imaginarios, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Guatemala (1957): La intriga roja en Guatemala, Guatemala, Secretaría de Divulgación y Propaganda de la Presidencia de la República.

— (1956): Así se gestó la liberación, Guatemala, Secretaría de Divulgación, Cultura y Turismo.

Guerra, François-Xavier (1990): “Las elecciones legislativas de la Revolución Mexicana”, Revista Mexicana de Sociología, vol. 52, n.º 2, pp. 241-276.

Guerra, Lillian (2012): Visions of Power in Cuba. Revolution, Redemption, and Resistance, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

Guerra, Ramiro (1961): Azúcar y población en las Antillas, La Habana, Imprenta Nacional de Cuba.

Guevara, Ernesto “Che” (2019a): Diario de Bolivia, Barcelona, Linkgua.

— (2019b): Epistolario de un tiempo. Cartas 1947-1967, Bogotá, Ocean Sur.

— (2012): Apuntes filosóficos, Ciudad de México, Ocean Sur.

— (2009): Pasajes de la guerra revolucionaria (Congo), Ciudad de México, Ocean Sur.

— (2006a): “Algunas reflexiones sobre la transición socialista”, Apuntes críticos a la economía política, La Habana, Ocean Sur.

— (2006b): Apuntes críticos a la Economía Política, Ciudad de México, Ocean Press.

— (2006c): El gran debate. Sobre la economía cubana (1963-1964), Ciudad de México, Ocean Press.

— (1945): Obras completas, 4 vols., Buenos Aires, Legasa.

— (1985): La guerra de guerrillas, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

— (1977): Escritos y discursos, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

— (1970): Obras. 1957-1967, 2 vols., La Habana, Casa de las Américas.

— (1967a): “¿Cuba, excepción histórica o vanguardia de la lucha contra el colonialismo?”, Pensamiento Crítico, n.º 9, pp. 30 y 31.

— (1967b): “Notas para el estudio de la ideología de la Revolución Cubana”, Pensamiento Crítico, n.º 9, pp. 3 y 4.

Guillén Martínez, Fernando (2015): El poder político en Colombia, Bogotá, Planeta.

Gutiérrez Diez (1936): “La coordinación de los transportes”, Cuadernos de FORJA, vol. I, n.º 3, pp. 6-11.

Hájek, Milos (1984): Historia de la Tercera Internacional, Barcelona, Crítica.

Halperín Donghi, Tulio (2016): Historia contemporánea de América Latina,

Madrid, Alianza.

— (1993): “Hispanoamérica en el espejo”, Historia Mexicana, vol. 42, n.º 167.

Harmer, Tanya (2020): Beatriz Allende. A Revolutionary Life in Cold War Latin America, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

— (2011): Allende’s Chile and the Interamerican Cold War, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

Harris, Richard y Vilas, Carlos M. (1985): “Introducción. La transformación revolucionaria de Nicaragua”, en Richard Harris y Carlos M. Vilas (comps.), La revolución en Nicaragua. Liberación nacional, democracia popular y transformación económica, Ciudad de México, Ediciones Era, pp. 10 y 11.

Hatzky, Cristine (2008): Julio Antonio Mella (1903-1929), Santiago de Cuba, Editorial Oriente.

Haya de la Torre, Víctor Raúl (1977): Obras completas, 7 vols., Lima, Editorial Juan Mejía Baca.

— (1926a): “Romain Rolland y América Latina”, Amauta, vol. I, n.º 2, pp. 12 y 13.

— (1926b): “Nuestro frente intelectual”, Amauta, vol. I, n.º 3, pp. 3 y 4.

Henríquez Ureña, Pedro (1921a): “En defensa de la filología española”, Repertorio Americano, vol. II, n.º 14.

— (1921b): “Las islas del Caribe y la Doctrina Monroe”, Repertorio Americano, vol. II, n.º 24, p. 346.

Hernández Tolero, Sebastián Roberto (2020): La persistencia del exilio. Redes político-intelectuales de los apristas en Chile (1922-1945), Ciudad de México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México [tesis doctoral].

Hobsbawm, Eric (2017): Revolucionarios, Ciudad de México, Paidós.

— (2010): Revolucionarios, Barcelona, Crítica.

— (2007): La era de la Revolución, 1789-1848, Buenos Aires, Paidós / Crítica.

Ianni, Octávio (1975): La formación del Estado populista en América Latina, Ciudad de México, Ediciones Era.

Ibarra, Jorge (1981): Nación y cultura nacional, La Habana, Editorial Letras Cubanas.

— (1972): Ideología mambisa, La Habana, Instituto Cubano del Libro.

Ichaso, Francisco (1951): "La Ortodoxia y el testamento político de Chibás", Bohemia.

Illades, Carlos (ed.) (2018): El marxismo en México. Una historia intelectual, Ciudad de México, Taurus.

— (2017): Camaradas. Nueva historia del comunismo en México, Ciudad de México, Secretaría de Cultura / FCE.

Ingenieros, José (1926): "Terruño, patria y humanidad", Amauta, vol. I, n.º 2, pp. 17-19.

Jaksic, Iván y Gazmuri, Susana (eds.) (2018): Historia política de Chile, 1810-2010. Tomo IV. Intelectuales y pensamiento político, Santiago de Chile, FCE.

JAP (1958): Terror rojo en Guatemala, Guatemala, Imprenta Norte.

Jeifets Víctor y Jeifets, Lazar (2017a): "El encuentro de la izquierda cubana con la Revolución Rusa: el Partido Comunista y la Comintern", Sin Permiso. Disponible en https://www.sinpermiso.info/printpdf/textos/el-encuentro-de-la-izquierda-cubana-con-la-revolucion-rusa-el-partido-comunista-y-la-comintern [consultado el 28/06/21].

Jeifets, Víctor (2017): "Carlos Baliño: un precursor del mellismo comunista", Sin Permiso. Disponible en https://www.sinpermiso.info/printpdf/textos/cuba-carlos-balino-un-precursor-del-mellismo-comunista [consultado el 29/06/21].

— (2017b): América Latina en la Internacional Comunista, 1919-1943, Buenos Aires, CLACSO.

— (2016): "La Comintern y la formación de militantes comunistas latinoamericanos", Izquierdas, n.º 31.

Kalfon, Pierre (1997): Che. Ernesto Guevara, una leyenda de nuestro siglo, Barcelona, Plaza & Janés.

Keller, Renata (2015): Mexico's Cold War. Cuba, the United States, and the Legacy of the Mexican Revolution, Nueva York, Cambridge University Press.

Kent Carrasco, Daniel (2017): "M. N. Roy en México: cosmopolitismo intelectual y contingencia política en la creación del PCM", Carlos Illades (ed.), Camaradas. Nueva historia del comunismo en México, Ciudad de México, Secretaría de Cultura / FCE, pp. 37-71.

Kersffeld, Daniel (2013): Contra el imperio. Historia de la Liga Antimperialista de las Américas, Ciudad de México, Siglo XXI.

King, Richard (1999): Orientalism and Religion. Postcolonial Theory. India and the "Mistic East", Nueva York, Routledge.

Klein, Herbert S. (2015): Historia mínima de Bolivia, Ciudad de México, El Colegio de México / Turner.

Knight, Alan (2015): (2015): La Revolución cósmica. Utopía, regiones y resultados, Ciudad de México, FCE.

— (1998): "Populism and Neopopulism in Latin America, especially in Mexico", Journal of Latin American Studies, vol. 30, n.º 2, pp. 223-248.

Kohan, Néstor (2000): De Ingenieros al Che: ensayo sobre el marxismo argentino y latinoamericano, Buenos Aires, Biblos.

Koselleck, Reinhart (2012): Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social, Madrid, Editorial Trotta.

— (1993): Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos, Barcelona, Paidós.

Kouri, Emilio H. (2002): "Interpreting the Expropriation of Indian Pueblo Lands in Porfirian Mexico: the Unexamined Legacies of Andrés Molina Enríquez",

Hispanic American Historical Review, vol. 82, n.º I, pp. 69-117.

Krasin, Y y Li, Vladimir (1962): "El leninismo y la lucha por la paz, la independencia nacional y el socialismo", Cuba Socialista, vol. II, n.º 8, pp. 66 y 67.

Laclau, Ernesto (2005): La razón populista, Buenos Aires, FCE.

— (1978): Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo y populismo, Ciudad de México, Siglo XXI.

Le Riverend, Julio (1995): Breve historia de Cuba, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

— (1981): "Cuba: del semicolonialismo al socialismo (1933-1975)", en Pablo González Casanova, América Latina: historia de medio siglo. Centroamérica, México y el Caribe, 2 vols., Ciudad de México, Siglo XXI.

— (1973): La república: dependencia y revolución, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Lear, John (2017): "La Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios: de la disidencia al frente popular", Camaradas. Nueva historia del comunismo en México, Ciudad de México, Secretaría de Cultura / FCE, pp. 135-170.

Lee Anderson, Jon (2013): Che Guevara. Una vida revolucionaria, Barcelona, Anagrama.

— (2006): Che Guevara. Una vida revolucionaria, Barcelona, Anagrama.

Lenin, Vladímir Ilich (2009): El Estado y la Revolución, Madrid, Biblioteca Nueva.

— (2017): Entre dos revoluciones, Madrid, Siglo XXI.

Lippi Oliveira, Lúcia; Pimenta, Mónica y Castro Gomes, Ángela María (1982): Estado Novo: Ideología e Poder, Río de Janeiro, Zahar.

López Cadena, Alberto (2017): "Los derechos constitucionales en los siglos xx y xxi en Colombia", Catherine Andrews (ed.), Un siglo de constitucionalismo en

América Latina, Ciudad de México, CIDE/ AGN/ SER.

López Rivero, Sergio (2007): El viejo traje de la Revolución, Valencia, Universidad de Valencia.

Lorenzo, Raúl (1951): “Misión de Chibás”, Bohemia, pp. 60-62.

Löwy, Michael (2007): El marxismo en América Latina, Santiago de Chile, LOM Ediciones.

— (1980): El marxismo en América Latina. De 1900 a nuestros días, Ciudad de México, Ediciones Era.

Lozoya López, Ivette (2018): “Los intelectuales y las ideologías de izquierda en el siglo XX”, en Iván Jaksic y Susana Gazmuri (eds.), Historia política de Chile, 1810-2010. Tomo IV. Intelectuales y pensamiento político, Santiago de Chile, FCE, pp. 171 y 172.

Luis, William (2003): Lunes de Revolución. Literatura y cultura en los primeros años de la Revolución Cubana, Madrid, Verbum.

Madero, Francisco I. (1999): La sucesión presidencial en 1910, Ciudad de México, Clío.

Mallon, Florencia (1995): Peasant and Nation. The Making of Postcolonial Mexico and Peru, Berkeley, University of California Press.

Mañach, Jorge (1944): Historia y estilo, La Habana, Editorial Minerva.

Mañach, Jorge et al. (2018): El ABC al pueblo de Cuba. Manifiesto-Programa, Barcelona, Linkgua.

Marchena, Juan (ed.) (1988): José Carlos Mariátegui, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.

Marchesi, Aldo (2019): Hacer la Revolución. Guerrillas latinoamericanas de los años 60 a la caída del muro, Buenos Aires, Siglo XXI.

Marcone, Julieta (2015): “Philip Pettit: una teoría neorrepublicana de la libertad”, en Sergio Ortiz Leroux, Ángel Sermeño Quezada y Julieta Marcone

(eds.), Metamorfosis de la política. Un diálogo con la teoría contemporánea, Ciudad de México, Ediciones Coyoacán, pp. 107-121.

Mariátegui, José Carlos (2007): Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, Ciudad de México, Ediciones Era.

— (1979): Obra política, Ciudad de México, Ediciones Era.

Marini, Ruy Mauro (1974): "Dos estrategias en el proceso chileno", Cuadernos Políticos, n.º 1, Ciudad de México, Ediciones Era, pp. 18-38.

Martí, José (2003): En los Estados Unidos. Periodismo de 1881 a 1892, París, ALLCA / Unesco.

— (1998): El Partido Revolucionario Cubano, Oviedo, Universidad de Oviedo.

Martínez Estrada, Ezequiel (1962): Diferencias y semejanzas entre los países de la América Latina, Ciudad de México, Escuela Nacional de Ciencias Políticas y Sociales / Universidad Nacional Autónoma de México.

Martínez Heredia, Fernando (2010): La crítica en tiempo de Revolución. Antología de textos de Pensamiento Crítico, Santiago de Cuba, Editorial Oriente.

— (2008): "A cuarenta años de Pensamiento Crítico", Crítica y emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, vol. 1, n.º 1, Buenos Aires, CLACSO.

— (2007): La Revolución Cubana del 30. Ensayos, La Habana, Instituto Cubano del Libro.

Martínez Pérez, Liliana (2006): Los hijos de Saturno. Intelectuales y Revolución en Cuba, Ciudad de México, FLACSO / Porrúa.

Martínez Rebollar, Lino et al. (2016): "El modelo cubano en la guerrilla guatemalteca", La Colmena, n.º 91, pp. 9-30.

Martínez Villena, Rubén (1973): "Desnudando al ABC", en Hortensia Pichardo, Documentos para la historia de Cuba, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Martínez, Jesús Manuel (2013): Salvador Allende. El hombre que abría las

alamedas, Santiago de Chile, Catalonia.

Marván Laborde, Ignacio (2017): Cómo hicieron la Constitución de 1917, Ciudad de México, Secretaría de Cultura / FCE / CIDE.

Massón Sena, Caridad (2013): “Comunismo y nacionalismo: una relación conflictiva durante la Revolución del 30”, en Caridad Massón Sena (ed.), Comunismo, nacionalismo y socialismo en Cuba (1920-1958), La Habana, Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello, pp. 123-135.

Mayorga Ugarte, Fernando (2016): “Estudio introductorio”, en Carlos Montenegro, Nacionalismo y coloniaje. Su expresión histórica en la prensa de Bolivia, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia / Centro de Investigaciones Sociales / Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.

Mazo, Gabriel de (1936): “El pensamiento escrito de Yrigoyen”, Cuadernos de FORJA, vol. I, n.º 2, pp. 7-21.

Medina Peña, Luis (2010): “El maderismo: la oportunidad perdida”, en Luis Medina Peña (coord.), El siglo del sufragio. De la no reelección a la alternancia, Ciudad de México, FCE/ Conaculta / Conacyt, IFE, pp. 27-55.

Melgar Bao, Ricardo (2013): Haya de la Torre y Julio Antonio Mella en México. El exilio y sus querellas, 1928, Lima, Buenos Aires, Ediciones Centro Cultural de Cooperación Floreal Gonini.

— (2010): “Huellas, redes y prácticas del exilio aprista en Chile”, en Carlos Altamirano (ed.), Historia de los intelectuales en América Latina. II, Los avatares de la ciudad letrada en el siglo XX, Buenos Aires, Katz Editores, pp. 146-166.

— (2002a): “Redes del exilio aprista en México (1923-1924). Una aproximación”, en Pablo Yankelevich (coord.), México, país refugio. La experiencia de los exilios en el siglo XX, Ciudad de México, INAH / Conaculta / Plaza y Valdés, pp. 247-251.

— (2002b): “Redes del exilio aprista en México”, en Pablo Yankelevich (coord.), México, país refugio. La experiencia de los exilios en el siglo XX, Ciudad de México, INAH / Conaculta/ Plaza y Valdés, pp. 245-254.

Melgar Bao, Ricardo y Montanaro, María Esther (2013): Haya de la Torre a Carlos Pellicer. Cartas Indoamericanas, Ciudad de México, Sociedad Cooperativa del Taller Abierto.

Melgar Bao, Ricardo y Osmar González (comps.) (2014): Giros discursivos y contiendas políticas, Buenos Aires, Centro Cultural de Cooperación Floreal Gonini.

Melgar Bao, Ricardo y Pásara Pásara, Manuel (eds.) (2018): José Carlos Mariátegui. Originales e inéditos de 1928, Santiago de Chile, LOM Ediciones.

Mella, Julio Antonio (2011): Escritos y crónicas políticas, Buenos Aires, Capital Intelectual.

— (1978): Escritos revolucionarios, Ciudad de México, Siglo XXI.

— (1975): ¿Qué es el APRA?, Lima, Editorial Educación.

Melo, Jorge Orlando (2017): Historia mínima de Colombia, Ciudad de México, El Colegio de México.

Meneses Albizu Campos, Cristina (2008): La espiritualidad de Pedro Albizu Campos, San Juan, Publicaciones Puertorriqueñas.

Meraz, Fernando (1979): "Angustia de un viejo militar y dudas de un soldado leal", Excélsior.

Meraz, Fernando; Alemán, Filadelfo y Meléndez, José Ramón (1979): "Terminan 43 años de dictadura", Excélsior.

Mesa-Lago, Carmelo (1994): Breve historia económica de la Cuba socialista, Madrid, Alianza.

Meyer, Jean (1973): La cristiada. La guerra de los cristeros, 2 vols., Ciudad de México, Siglo XXI.

Miceli, Sergio (ed.) (1984): Estado e cultura no Brasil, São Paulo, IDESP.

Mio Salla, Thiago (2017): Graciliano Ramos e a Cultura Política. Mediação editorial e construção do sentido, São Paulo, Edusp.

Mirabal, Elizabeth y Velasco, Carlos (2009): Sobre los pasos del cronista. El quehacer intelectual de Guillermo Cabrera Infante en Cuba hasta 1965, La Habana, Ediciones Unión.

Modak, Frida (coord.) (2008): Salvador Allende. Pensamiento y acción, Buenos Aires, CLACSO/ FLACSO.

Modonesi, Massimo y Crespo, Horacio (comps.) (2007): El comunismo: otras miradas desde América Latina, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Molina Enríquez, Andrés (2016): Los grandes problemas nacionales, Ciudad de México, Secretaría de Cultura / INEHRM.

— (1986): La revolución agraria de México. 1910-1920, 5 vols., Ciudad de México, Porrúa.

Morejón Arnaiz, Idalia (2017): Política y polémica en América Latina. Las revistas Casa de las Américas y Mundo Nuevo, Leiden, Almenara.

Morray, J. P. (1962): The Second Revolution in Cuba, Nueva York, Monthly Review Press.

Movimiento 26 de Julio (1956): Nuestra razón. Manifiesto-programa del Movimiento 26 de Julio, Ciudad de México, Talleres de Manuel Machado.

Mudde, Cas (2004): “The Populist Zeitgeist”, Government and Opposition, vol. 39, n.º 4, pp. 541-563.

Muñiz, Manuel (2015): “Viajeros cubanos a la Unión Soviética”, Revista de la Red de Intercátedras de Historia de América Latina Contemporánea, vol. 2, n.º 3.

Navarro, Desiderio (2008): La política cultural del periodo revolucionario. Memoria y reflexión, La Habana, Centro Teórico Cultural Criterio.

Nicaragua (1998): República de Nicaragua. Constitución de 1987 incluyendo las reformas de 1995. Base de datos políticos de las Américas, Washington DC, Universidad de Georgetown. Disponible en http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Nica/nica95.html [consultado el 29/06/21].

Nieto Montesinos, Jorge (ed.) (2000): Haya de la Torre o la política como obra civilizatoria, Ciudad de México, FCE.

Noyola, Juan F. (1961): “La Revolución Cubana y sus efectos en el desarrollo económico”, El Trimestre Económico, vol. 28, n.º 111, pp. 403-425.

Oliart, Patricia (2017): “Politizando la educación: la reforma del año 1972 en Perú”, en Carlos Aguirre y Paul Drinot (eds.), La Revolución peculiar. Repensando el gobierno militar de Velasco, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Ortega y Gasset, José (2014): La rebelión de las masas y otros ensayos, Madrid, Alianza.

Ortega, Humberto (1981): Sobre la insurrección, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Ortega, Jaime (2019): La incorregible imaginación. Itinerarios de Louis Althusser en América Latina y el Caribe, Santiago de Chile, Editorial Doble Ciencia.

Ortiz Leroux, Sergio (2014): En defensa de la República. Lecciones de teoría política republicana, Ciudad de México, Ediciones Coyoacán.

Orwell, George (1957): Inside the Whale and Other Essays, Londres, Penguin Books.

Otero, Lisandro (1960): Cuba: zona de desarrollo agrario, La Habana, Ediciones R.

Palacios, Marco (2011): ¿De quién es la tierra? Propiedad, politización y protesta campesina en la década del 30, Bogotá, Ediciones Uniandes.

— (2003): Entre la legitimidad y la violencia. Colombia, 1875-1994, Bogotá, Norma Editorial.

Palieraki, Eugenia (2014): ¡La revolución ya viene! El MIR chileno en los años 60, Santiago, LOM Ediciones.

Paz Estenssoro, Víctor (1953): “Decreto de Reforma Agraria de Bolivia”, El

Trimestre Económico, vol. 20, n.º 79, pp. 507-539.

Pazos, Felipe (1962): “Comentario a dos artículos sobre la Revolución Cubana”, El Trimestre Económico, vol. 29, n.º 113, pp. 1-18.

Pazos, Felipe y Boti, Regino (2007): “Programa Económico del Movimiento 26 de Julio”, en Rafael Antonio Sorhegui Ortega et al. (eds.), Antología del pensamiento económico cubano, vol. 2, La Habana, Editorial Félix Varela, pp. 332 y 333.

Peixoto, Silvio (1941): “La tradición política del principio de unidad nacional”, Cultura Política, n.º 3, p. 175.

Penichet (1934): “Antifascismo, antimperialismo y anticaudillismo”, Bohemia, pp. 51-55.

Pérez Sánchez, Yusleidy (2013): “Mañach, el ABC y el proceso revolucionario del 30 en Cuba”, Perfiles de la cultura cubana, La Habana, Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello. Disponible en www.perfiles.cult.cu [consultado el 28/06/21].

Pérez, Louis A. (1988): Cuba Between Reform and Revolution, Nueva York, Oxford University Press.

— (1986): Cuba under the Platt Amendment, 1901-1934, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

— (1976): Army Politics in Cuba, 1898-1958, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Pérez-Stable, Marifeli (1993): The Cuban Revolution. Origins, Course, and Legacy, Oxford, Oxford University Press.

Perón, Juan Domingo (1997): Obras completas, 8 vols., Buenos Aires, Fundación Pro Universidad de la Producción y el Trabajo / Fundación de la Universidad a Distancia “Hernandarias”.

— (1973): Diálogo entre Perón y las Fuerzas Armadas, Buenos Aires, Centro de Documentación Justicialista.

Petra, Adriana (2017): Intelectuales y cultura comunista. Itinerarios, problemas y debates en la Argentina de la postguerra, Buenos Aires, FCE.

Pettinà, Vanni (2018): La Guerra Fría en América Latina, Ciudad de México, El Colegio de México.

Philip, George (2017): “Velasco y los militares: la política del declive, 1973-1975”, en Carlos Aguirre y Paul Drinot (eds.), La Revolución peculiar. Repensando el gobierno militar de Velasco, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 263-282.

Pichardo, Hortensia (1980): Documentos para la historia de Cuba. Tomo IV. Primera parte, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Pino Santos, Oscar (1959): “La reforma agraria y el desarrollo económico de Cuba”, Lunes de Revolución, n.º 10, pp. 2 y 3.

Piñeiro, Manuel (1999): Barbarroja. Selección de testimonios y discursos del comandante Manuel Piñeiro, Luis Suárez Salazar (ed.), La Habana, Ediciones Tricontinental.

Pipitone, Ugo (2015): La esperanza y el delirio. Una historia de la izquierda en América Latina, Ciudad de México, Taurus / CIDE.

Pita González, Alexandra (2009): La Unión Latino Americana y el boletín Renovación. Redes intelectuales y revistas culturales en la década de 1920, Ciudad de México, El Colegio de México / Universidad de Colima.

Pogolotti, Graziella (2007): Polémicas culturales de los 60, La Habana, Letras Cubanas.

Popovitch, Anna (2017): Althusser desde América Latina, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México / ENES / Morelia / Biblos.

Posada Carbó, Eduardo (2017): La novela como historia, Bogotá, Taurus.

— (1999): “Jorge Eliécer Gaitán, 1898-1948. Oportunidad perdida”, El Tiempo. Disponible en https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-887425 [consultado el 28/06/21].

Potash, Robert (1980): The Army and Politics in Argentina. 1945-1962. Perón to Frondizi, Stanford, Stanford University Press.

— (1969): The Army and Politics in Argentina. 1928-1945. Yrigoyen to Perón, Stanford, Stanford University Press.

Puentes, Milton (1972): Breve historia del Partido Liberal colombiano, Bogotá, Talleres Gráficos Mundo del Día.

— (1948): Gaitán, Bogotá, ABC.

Puig-Samper, Miguel Ángel (2019): El evolucionismo, Ciudad de México, El Colegio de México.

Quesada y Miranda, Gonzalo de (1933): “No más cadenas”, Bohemia.

Quevedo, Miguel Ángel (1933): “Después del triunfo” Bohemia.

Quijano, Aníbal (1982): Introducción a Mariátegui, Ciudad de México, Ediciones Era.

— (1975): “La segunda fase de la ‘Revolución Peruana’”, Sociedad y política, n.º 5, Lima, pp. 4-9.

— (1972): “La vía chilena dos años después”, Sociedad y política, n.º 2, Lima, pp. 13-20.

Quintero Herencia, Juan Carlos (2002): Fulguración del espacio: letras e imaginario institucional de la Revolución Cubana, 1960-1971, Buenos Aires, Beatriz Viterbo Editora.

Rabasa Estebanell, Emilio (2017): El derecho de propiedad y la Constitución mexicana de 1917, Ciudad de México, FCE / CIDE.

— (2006): La Constitución y la dictadura, Ciudad de México, Porrúa.

Ramírez Chicharro, Manuel (2019): Más allá del sufragismo. Las mujeres en la democratización de Cuba (1933-1952), Granada, Editorial Comares.

Ramírez, Sergio (1999): Adiós muchachos. Una memoria de la revolución

sandinista, Ciudad de México, Aguilar.

— (1990): “Nicaragua. Confesión de amor”, Nexos, n.º 152, pp. 43-45.

— (1983): El alba de oro. La historia viva de Nicaragua, Ciudad de México, Siglo XXI.

Rangel, Carlos (2015): Del buen salvaje al buen revolucionario, Caracas, Editorial CEC.

Redondo Lubo, Aída (1985): “La mujer en la construcción de la nueva sociedad”, en Andrés Horacio Reggiani, La eugeresiaen América Latina, Ciudad de México, El Colegio de México.

Reggiani, Andrés Horacio (2019): La eugenesia en América Latina, Ciudad de México, El Colegio de México.

Restrepo, Carlos E. (1972): Orientación republicana, 2 vols., Bogotá, Banco Popular.

Reyes, Alfonso (1920): “Diálogo de Aquiles y Elena”, Repertorio Americano, vol. II, n.º 3, pp. 30 y 31.

Ribadero, Martín (2019): “La Revolución Cubana: un balance historiográfico”, Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani, n.º 51, pp. 1.850-2.563.

Richard Harris y Carlos M. Vilas (comps.), La revolución en Nicaragua. Liberación nacional, democracia popular y transformación económica, Ciudad de México, Ediciones Era, p. 241.

Riera Hernández, Mario (1974): Cuba republicana. 1899-1958, Miami, Editorial AIP.

Rinke, Stefan (2019): América Latina y la primera Guerra Mundial, Ciudad de México, FCE.

Río, Jorge del (1938): “El problema de la electricidad. Estructura del trust” y “El servicio público del gas: inconvenientes de su oficialización”, Cuadernos de FORJA, vol. II, n.º 5, pp. 10-22.

Ripoll, Carlos (1994): “The Falsification of José Martí in Cuba”, Cuban Studies, vol. 24, pp. 3-38.

Rivera Mir, Sebastián (2018): Militantes de la izquierda latinoamericana en México, 1920-1934. Prácticas políticas, redes y conspiraciones, Ciudad de México, El Colegio de México / SRE.

Roa, Raúl (1975): La Revolución del 30 se fue a bolina; La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

— (1959): En pie, 1953-1958, Santa Clara, Universidad Central de las Villas.

Roca, Blas (1961): La Revolución Cubana, Buenos Aires, Editorial Fundamentos.

Rodríguez Arechavaleta, Carlos Manuel (2017): La democracia republicana en Cuba, 1940-1952. Actores, reglas y estrategias electorales, Ciudad de México, FCE.

Rodríguez Rivera, Guillermo (2017): Decirlo todo. Políticas culturales (en la Revolución Cubana), La Habana, Ojalá Ediciones.

Rodríguez, Carlos Rafael (1983): “Cuba en el tránsito al socialismo (1959-1963)”, Letra con filo, 2 vols., La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Rojas, Rafael (2018): La polis literaria. El boom, la Revolución y otras polémicas de la Guerra Fría, Madrid, Taurus.

— (2017): “Comunistas en democracia”, Conserveries Mémorielles, n.º 20, París, pp. 1-28.

— (2016a): Fighting Over Fidel. The New York Intellectuals and the Cuban Revolution, Princeton y Oxford, Princeton University Press.

— (2016b): Traductores de la utopía. La Revolución Cubana en la Nueva Izquierda de Nueva York, Ciudad de México, FCE.

— (2015): Historia mínima de la Revolución Cubana, Ciudad de México, El Colegio de México / Turner.

— (2014): Los derechos del alma. Ensayos sobre la querella liberal-conservadora, Ciudad de México, Taurus / CIDE.

— (2008): Motivos de Anteo. Patria y nación en la historia intelectual de Cuba, Madrid, Editorial Colibrí.

Romero, José Luis (1981): Breve historia de la Argentina, Buenos Aires, Editorial Abril.

Rosanvallon, Pierre (1999): La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia, Ciudad de México, Instituto Mora.

Rosell, Mirta (ed.) (1973): Luchas obreras contra Machado, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Rosler, Andrés (2016): Razones públicas. Seis conceptos básicos sobre la República, Buenos Aires, Katz Editores.

Ross, Stanley R. (1972): ¿Ha muerto la Revolución Mexicana?, Ciudad de México, SEP.

Rouaix, Pastor (2016): Génesis de los artículos 27 y 123 en la Constitución política de 1917, Ciudad de México, INEHRM / Secretaría de Cultura.

Rouquié, Alain (1984): El Estado militar en América Latina, Ciudad de México, Siglo XXI.

Ruiz, Ramón Eduardo (1960): “El agrarismo mexicano y la reforma agraria”, Hipanic American Historical Review, vol. 40, n.º 2, pp. 287 y 288.

Sábato, Hilda (2018): The Republics of the New World, Princeton, Princeton University Press.

Salas, Picón (1958): “A propósito de la Revolución”, Cuadernos Americanos, n.º 6, pp. 31-42.

Salazar Bondy, Augusto (1969): Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana, Lima, Casa de la Cultura de Perú.

— (1968): ¿Existe una filosofía de nuestra América?, Ciudad de México, Siglo

XXI.

Salazar, Gabriel (2010): Conversaciones con Carlos Altamirano. Miradas críticas, Santiago de Chile, Debate.

Sánchez Arango, Aureliano (1972): Trincheras de ideas y de piedras, San Juan, Editorial San Juan.

Sánchez Echeverría, Lela (2004): La polémica infinita. Aureliano vs. Chibás y viceversa, Bogotá, Quebecor World.

Sánchez Nateras, Gerardo (2019): La última Revolución: la insurrección sandinista y la Guerra Fría latinoamericana, Ciudad de México, El Colegio de México [tesis doctoral].

Sandino, Augusto César (1988): Pensamiento político, Caracas, Biblioteca Ayacucho.

— (1980): Escritos literarios y documentos desconocidos, Managua, Ministerio de Cultura.

Sandoval Mercado, Marco Antonio (2016): La Junta de Coordinación Revolucionaria (JCR): el internacionalismo proletario del Cono Sur, 1972-1977, Ciudad de México, CIDE [tesis de maestría].

Santos Ruiz, Ana (2015): Los hijos de los dioses. El grupo filosófico “Hiperión” y la filosofía de lo mexicano, Ciudad de México, Bonilla Editores.

Scalabrini Ortiz, Raúl (1965a): Política británica en el Río de la Plata, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra.

— (1965b): Bases para la reconstrucción nacional, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra.

— (1946): Tierra sin nada, tierra de profetas. Devociones para el hombre argentino, Buenos Aires, Editorial Reconquista.

— (1940): Historia de los ferrocarriles argentinos, Buenos Aires, Editorial Reconquista.

— (1938): “Historia del ferrocarril de Córdoba”, Cuadernos de FORJA, vol. II, n.º 6-7, Buenos Aires, pp. 3-62.

— (1936): “La política británica en el Río de la Plata. Las dos políticas: la visible y la invisible”, Cuadernos de FORJA, vol. I, n.º 1, Buenos Aires, pp. 5-19.

Scalabrini Ortiz, Raúl y Dellepiane, Luis (1938): “Petróleo e imperialismo. El ejemplo de Méjico y el deber argentino”, Cuadernos de FORJA, vol. II, n.º 4, Buenos Aires, pp. 15-27.

Schelchkov, Andrey (2018): “El difícil camino hacia el Frente Popular: la Tercera Conferencia de Partidos Comunistas Latinoamericanos en Moscú (1934)”, Izquierdas, n.º 43.

Schwarcz, Lia M. y Starling, Heloisa M. (2015): Brasil: uma biografia, São Paulo, Companhia das Letras.

Selser, Gregorio (1989): Panamá: érase un país a un canal pegado, Ciudad de México, Universidad Obrera de México.

Serra, Luis (1985): “Ideología, religión y lucha de clases”, en Richard Harris y Carlos M. Vilas (comps.), La revolución en Nicaragua. Liberación nacional, democracia popular y transformación económica, Ciudad de México, Ediciones Era, pp. 239-257.

Sharpless, Richard E. (1978): Gaitán of Colombia. A Political Biography, Pittsburgh, Pittsburh University Press.

Shipman, Charles (1993): It had to be Revolution. Memoirs of an American Radical, Ithaca, Cornell University Press.

Shoultz, Lars (2009): The Infernal Little Cuban Republic. The United States and the Cuban Revolution, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

Sigal, Silvia (1991): Intelectuales y poder en la década del sesenta, Buenos Aires, Puntosur.

Silva de Paiva, Valeria da (2009): “La organización del campo intelectual en el Estado Novo (Brasil, 1937-1945)”, XII Jornadas Interescuelas / Departamentos

de Historia. Disponible en http://cdsa.aacademica.org/000-008/139.pdf [consultado el 28/06/21].

Silva, Cléa (1968): “The Erros of the Foco Theory”, en Leo Huberman y Paul Sweezy (eds.), Régis Debray and the Latin American Revolution, Nueva York, Monthly Review Press.

Solís, Abelardo (1928): Ante el problema agrario, Lima, Editorial Perú.

Sombra, Severino (1941): “El absolutismo moderno y el advenimiento del derecho natural racionalista”, Cultura Política, n.º 9.

Sorel, Georges (1970): Reflexiones sobre la violencia, Buenos Aires, Editorial La Pléyade.

Soto Rivera, Roy (2002): Víctor Raúl. El hombre del siglo XX, 2 vols., Lima, Instituto Víctor Raúl Haya de la Torre.

Spenser, Daniela (2018): En combate. La vida de Lombardo Toledano, Ciudad de México, Debate.

Stanley, Ben (2008): “The thin ideology of poulism”, Journal of Political Ideologies, vol. 13, n.º 1, pp. 95-110.

Suárez Salazar, Luis y Kruijt, Dirk (2015): La Revolución Cubana en nuestra América. El internacionalismo anónimo, La Habana, Ruth Casa Editorial.

Tabares del Real, José (1990): Guiteras, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

— (1974): La Revolución del 30: sus dos últimos años, La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

— (1973): Guiteras, la Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Taibo II, Paco Ignacio (2014): Ernesto Che Guevara, también conocido como el Che, Ciudad de México, Planeta.

— (2008): Tony Guiteras, Ciudad de México, Planeta.

Terán, Oscar (2008): Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones

iniciales, 1810-1980, Buenos Aires, Siglo XXI.

— (1985): Discutir a Mariátegui, Puebla, Editorial de la Universidad Autónoma de Puebla.

Thomas, Hugh (2011): Cuba: la lucha por la libertad, Madrid, Debate.

Thompson, E. P. (2016): Democracia y socialismo, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana / CLACSO.

Tibol, Raquel (1968): Julio Antonio Mella en El Machete, Ciudad de México, Fondo de Cultura Popular.

Tirado, Manlio (1985): “El contexto internacional de la Revolución sandinista”, en Richard Harris y Carlos M. Vilas (comps.), La revolución en Nicaragua. Liberación nacional, democracia popular y transformación económica, Ciudad de México, Ediciones Era, pp. 315-327.

Torres G., Osvaldo (2012): Democracia y lucha armada. MIR y MLN-Tupamaros, Santiago de Chile, Pehuén Editores.

Torriente, Loló de la (1951): “Eduardo Chibás en mi recuerdo”, Bohemia, pp. 34 y 35.

Trindade, Helio (1974): Integralismo. O fascismo brasileiro na década de 30, São Paulo, Difusão Europeia do Livro.

Tutino, John (1990): De la insurrección a la revolución en México: las bases sociales de la violencia agraria, 1750-1940, Ciudad de México, Ediciones Era.

Ulloa, Berta y Hernández Santiago, Joel (1987): Planes en la Nación Mexicana. Libro Siete. 1910-1920, Ciudad de México, Senado de la República.

Vaca Narvaja, Hernán (2017): Masetti. El periodista de la Revolución, Buenos Aires, Sudamericana.

Vacano, Diego A. von (2012): The Color of Citizenship. Race, Modernity, and Latin American/ Hispanic Political Thought, Oxford, Oxford University Press.

Valdés Paz, Juan (2017): La evolución del poder en la Revolución Cubana, 2

vols., Ciudad de México, Fundación Rosa Luxemburgo.

Valencia, Luis Emiro (2012): Gaitán. Antología de su pensamiento social y económico, Bogotá, Ediciones Desde Abajo.

Valenzuela, Arturo (1978): El quiebre de la democracia en Chile, Santiago de Chile, FLACSO.

Vargas, Getúlio (1995): Diario. 1930-1936, 2 vols., Río de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.

Vasconcelos, José (2007): La raza cósmica, Ciudad de México, Porrúa.

— (1927): “El nacionalismo en América Latina II”, Amauta, vol. II, n.º 4, pp. 22 y 23.

— (1926): “El nacionalismo en América Latina I”, Amauta, vol. I, n.º 2, pp. 13-16.

— (1921): “Discurso en honor de Manuel Márquez Sterling, Doctor Honoris Causa de la Universidad Autónoma de México”, Repertorio Americano, vol. II, n.º 16, pp. 233-235.

Vázquez Gómez, Emilio et al. (2004): En torno a la democracia. El sufragio efectivo y la no reelección (1890-1928), Ciudad de México, INEHRM.

Vázquez Medeles, Juan Carlos (2019): Militantes clandestinos. Historia del Partido Comunista Guatemalteco-Partido Comunista (PGT-PC), Ciudad de México, Universidad Iberoamericana.

Vázquez Olivera, Mario y Campos Fernández, Fabián (2019): “Solidaridad transnacional y conspiración revolucionaria. Cuba, México, Guatemala y el Ejército Guerrillero de los Pobres (1967-1976)”, Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe, vol. 30, n.º 1, pp. 72-95.

Velloso, Monica P. (2003): “Os intelectuais e a política cultural da Estado Novo”, en J. Ferreiray Lucila de A. Neves Delgado, O Tempo do Nacional-estatismo: do início da década de 1930 ao apogeu do Estado Novo, Río de Janeiro, Civilização Brasileira.

Vilas, Carlos M. (1985): “Unidad nacional y contradicciones sociales en una economía mixta: 1979-1984”, en Richard Harris y Carlos M. Vilas (comps.), La revolución en Nicaragua. Liberación nacional, democracia popular y transformación económica, Ciudad de México, Ediciones Era.

Villanueva, Guely (ed.) (2009): Haya por Haya. Apuntes para sus memorias, Lima, Fondo Editorial del Congreso de Perú.

VVAA (1963): Historia de la Cámara de Diputados de la XXVI Legislatura, 3 vols., Ciudad de México, INEHRM.

VVAA (1982): México y Cuba. Dos pueblos unidos en la historia, 2 vols., Ciudad de México, Centro de Investigación Científica Jorge L. Tamayo.

Walker, Charles F. (2017): “El general y su héroe: Juan Velasco Alvarado y la reinvención de Túpac Amaru II”, en Carlos Aguirre y Paul Drinot (eds.), La Revolución peculiar. Repensando el gobierno militar de Velasco, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, pp. 71-104.

Walker, Lee Demetrius y Williams, Phillip J. (2010): “The Nicaraguan Constitutional Experience: Process, Conflict, Contradictions, and Change”, en Laurel E. Miller (ed.), Framing the State in Times of Transition, Washington DC, United States Institute for Peace Press, pp. 483-504.

White, Hayden (1992): Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX, Ciudad de México, FCE.

Winocur, Marcos (1979): Las clases olvidadas en la Revolución Cubana, Barcelona, Crítica.

Wright Mills, C. (1964): Los marxistas, Ciudad de México, Ediciones Era.

Yankelevich, Pablo (2003): La Revolución Mexicana en América Latina, Ciudad de México, Instituto Mora.

— (1997): Miradas australes: propaganda, cabildeo y proyección de la Revolución Mexicana en el Río de la Plata, Ciudad de México, INEHRM.

Yrigoyen, Hipólito (1956): Pueblo y gobierno, 3 vols., Buenos Aires, Editorial Raigal.

Zamorano, Abraham (2016): “Cambiar lo que debe ser cambiado: el juramento con que Cuba despidió a Fidel Castro”, BBC. Disponible en http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-38164584 [consultado el 29/06/21].

Zanetti, Oscar (2013): Historia mínima de Cuba, Ciudad de México, El Colegio de México.

Zavaleta Mercado, René (1986): Lo nacional-popular en Bolivia, Ciudad de México, Siglo XXI.